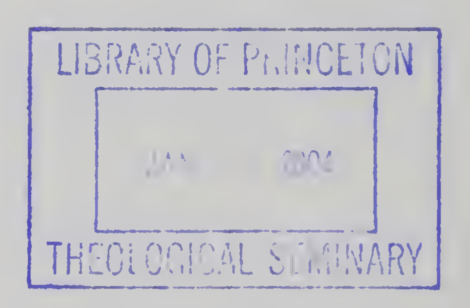

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 2004
THEOLOGICAL SEMINARY

ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA JAVERIANA

VOLUMEN X - 1960

CONTENIDO:

Tarifa Postal Reducida. Licencia No. 76 del M. de Comunicaciones.

ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA JAVERIANA

VOLUMEN X - 1960

CONTENIDO:

Tarifa Postal Reducida. Licencia No. 76 del M. de Comunicaciones.

CONSEJO DE REDACCION:

Por la Facultad de Teología: P. Carlos Bravo, S. J.
Por la Facultad de Derecho Canónico: P. Juan A. Eguren, S. J.
Por la Facultad de Filosofía: P. Jaime Vélez, S. J.
Por la parte de Ciencia: P. Hernán Posada, S. J.

DIRECTOR:

Guillermo González Quintana, S. J.

SUBDIRECTOR:

Enrique Herrera Góez, S. J.

DIRECCION Y ADMINISTRACION:

Carrera 10 Nº 65-48

Teléfonos: 49 44 34 y 49 56 00

Bogotá, D.E. — Colombia, S. A.

Suscripción Ordinaria anual: $ 6.00 (Exterior: U.S.$. 3).
Suscripción de Benefactor anual: $ 50.00 (Exterior: U.S.$.50).

DIOS EN LA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON

Por IGNACIO ARRAIZA, S.J.

INTRODUCCION

El ser individual es el que mayores problemas ha planteado a los filósofos contemporáneos. La filosofía, al volver a pensar en el valor del hombre, de cualquier hombre, se ha apartado de la línea en que se había colocado en el siglo pasado, sacrificándolo todo a la ciencia. El ser humano ha abierto nuevas perspectivas al pensador.

Y la primera de todas ellas ha sido encontrar al hombre, atravesando la vida temporalmente; caer en la cuenta de que el hombre no existió, y verlo colgado en la existencia sin quererlo, él que fue nada. Y al encontrarlo en esta forma es innegable que la filosofía actual ha escrito páginas desconocidas sobre el misterio de la contingencia humana, vivido íntimamente por cada hombre, al correr el riesgo personal de la propia vida.

Al colocarse en esta postura de análisis de lo propio el filósofo actual ha recordado que era hombre. Y así, profundizando en su misterio humano, es como ha ido descubriendo en sí mismo misterios de trascendencia, ligaduras internas que lo relacionan con seres externos, y una radical insuficiencia en su existir que hace que su vida sea un absurdo, o una exigencia interna del infinito.

El ser trascendente ha colocado, pues, al pensamiento contemporáneo en una encrucijada. A un lado el absurdo, a otro lado Dios.

Todo esto estaba ya perfilado en la obra de Bergson.

El fue el primero en reaccionar contra el positivismo de mediados del siglo XIX, continuando la dirección espiritualista a que fue a parar el kantismo.

El también, valiéndose del instrumento de la ciencia, volvió su mirada hacia el interior, y descubrió con ojos de psicólogo el misterio de la existencia humana, limitada y parcial, pero con un empuje de vida inmenso, que la hacía participante de un torrente de vida y de ser infinito.

En sus escritos están en germen la angustia interna ante la existencia incierta, ante el ayer y el mañana, y la intuición metafísica interna de realidades trascendentes. Sintió el ser propio como algo que le desbordaba, y en él, latentes, las virtualidades del ser eterno, y de otros seres semejantes. Se sintió en comunicación con el universo.

Y al llegar a la encrucijada del ser, se inclinó hacia la existencia del ser trascendente. Para hacerlo tuvo que dar un rodeo. Primero escogió la solución del impulso vital, de la duración. El conocimiento por intuición y por simpatía le hizo encontrar relaciones originales entre los seres del universo, mundo dejado hacia atrás por el paso de la vida. Universo parecido al surtidor de un jardín: la vida impulsándolo todo hacia arriba y la materia atrayéndolo todo hacia abajo.

La mayor parte de la obra de Bergson se detiene en explicar en esta forma el misterio del mundo contingente. Sin embargo, al final de su vida, aparece la opción por Dios.

El Universo—torrente o Universo—surtidor, se convierte en el universo de Amor. Y el impulso vital deja de ser última explicación del mundo para supeditarse a un ser lejano e infinitamente lleno, encontrado en el fondo próximo e infinitamente vacío de la conciencia.

Al hablar de este ser nos habla de alguien infinitamente «concentrado» en sí mismo y eterno, pero a la vez palpitante en nuestro interior; alguien con quien nos unen relaciones íntimas ontológicas, explicación única y eterna de nuestro paso por la vida, de nuestra peregrinación desde la nada, resucitando así el genial presentimiento del eximio Suárez, que ya en el siglo XVII había revitalizado toda una filosofía, orientando las viejas ideas de Santo Tomás y Aristóteles hacia la observación de la propia contingencia descubriendo que su realidad original se constituye por la dependencia del ser Absoluto.

El objeto de nuestro trabajo es seguir a Bergson en su observación del interior del hombre, hasta encontrar esa fuerza de intuición que nos hace entender la vida propia primero, y la de los demás, hasta sentir esas resonancias intuitivas internas del alma de los místicos, que con lenguaje intuitivo, nos lo dice el corazón al oírlos hablar, nos expresan lo que encontraron de Dios.

Nuestro fin, por tanto, es estudiar la llegada de Bergson a la opción de Dios. Después veremos si esta aceptación final de su obra filosófica está de acuerdo con la medula del sistema.

PRIMERA PARTE

BERGSON BUSCA A DIOS

I

ANTE EL INSTRUMENTO DE BUSQUEDA: LA EXPERIENCIA

1 — LA EXPERIENCIA, SEGUN BERGSON

Vuelta a la Experiencia

Es de ciego el gesto con que Bergson nos señala la dirección propia de su filosofía. A lo lejos podrá haber una paisaje grandioso, pero Bergson sólo se rinde al testimonio de su experiencia inmediata. La filosofía de Bergson es una filosofía de la experiencia. Las construcciones de los viejos filósofos podrán tener un carácter majestuoso, alucinante quizá como el espejismo en el desierto, pero la verdad, la certeza no provienen para él de razonamientos sutiles. La garantía absoluta de una afirmación, capaz de hacerla digna de ser admitida en una filosofía verdadera, sólo puede provenir de un hecho, de una experiencia propia.

Ya en la conferencia Huxley de Birmingham había dicho nuestro filósofo «Para saber con certeza que un ser es consciente sería necesario penetrar en él, coincidir con él, ser él» (1). Y en el mismo artículo: «Estimo por una parte que no hay principio del que se pueda deducir matemáticamente la solución de los grandes problemas... Solamente en las diversas regiones de la experiencia creo encontrar grupos diferentes de hechos, de los cuales cada uno, sin dar el conocimiento deseado, nos muestra la dirección para encontrarlo...» (2). Y prosigue: «Ya es algo tener una dirección. Y es más aún tener varias, porque estas direcciones deben converger en un mismo punto, y este punto es justamente lo que buscamos. Brevemente: poseemos al presente cierto número de líneas de hechos que no van tan lejos como haría falta, pero que pueden ser prolongadas por nosotros hipotéticamente. Yo quería seguir con vosotros algunas de ellas. Cada una, tomada aparte, nos conducirá a una cuestión simplemente probable, pero todas ellas en su convergencia nos ponen en presencia de tal acumulación de probabili-

(1) y (2) Bergson «Energie Spirituelle», pg. 6.

dades que nos sentiremos, lo espero, sobre el camino de la certeza» (3).

La Experiencia y la Certeza

En la primera de estas dos citas se nos perfila ya la exigencia de experiencia. Para saber si otro ser es consciente, no basta estudiar sus efectos, saberlo de otro, hace falta experimentar su propia existencia consciente, «ser él».

En la segunda se nos aclara más la concepción de Bergson. La verdad, la solución de los grandes problemas, no viene de principios universales, no se deduce, sino que se encuentra, se experimenta. Cada hecho nos da un indicio, una dirección. El indicio es probable, pero se le unen otros (como líneas que se le cruzan), tenemos una probabilidad mayor, que puede ir creciendo al juntarse con otros indicios, con otros hechos, y convertirse en certeza.

La Experiencia base objetiva de la Filosofía

El recurso a esta convergencia de líneas es el intento de Bergson para ponerse en contacto con la realidad, para buscar el contorno de los seres en los que pensamos. «En efecto, el bergsonismo es ante todo la reivindicación enérgica de la capacidad del espíritu para asir lo real más allá de la apariencia, el ser más allá de los fenómenos, el absoluto más allá de lo relativo» (4).

Si esta experiencia nos pone en contacto con otras realidades distintas de la nuestra, entonces y sólo entonces será posible construír una filosofía auténtica.

Martins Diamantino califica de fundamental en el sistema de Bergson la experiencia del ser concreto:

> «Tal es el punto de partida de la nueva metafísica, la experiencia del ser concreto no en cuanto ser simplemente, sino en cuanto tal ser. Tal es también el objeto de la metafísica bergsoniana: el conocimiento por la intuición del ser en cuanto tal ser, no simplemente en cuanto ser; no lo que conviene a cada ser en particular» (5).

---

(3) Ib., pg. 64.
(4) Jolivet R. «Intuition Intelectuel et Metaphysique». Archives de Philosophie (1934) V XI C.II pgs. 97.
(5) Martins Diamantino, S.J., «La intuición como método de la metafísica», pg. 97.

La Filosofía de Bergson, pues, parte de lo propio del ser individual, experimentado en una intuición concreta. Los principios generales, los conceptos quedan a un lado, sólo el dato que se refiera a una experiencia personal sobre un hecho concreto es apto para construír el sistema.

La experiencia ante nuestra duración y Dios

Sería interesante estudiar por qué Bergson reduce en esta forma su bagaje de investigador. Al estudiar su intelectualismo tendremos ocasión de estudiar algunas de las razones. Sin embargo no es esta la cuestión fundamental de nuestro trabajo. Al dirigirse hacia Dios, Bergson sólo acepta un camino. Nosotros pretendemos investigar la realidad de este camino y del Dios a que llegó por él.

Desde el momento en que Bergson nos propone el camino de la experiencia como único, es lógico que entreveamos ya la búsqueda de una experiencia de Dios. Que el problema de esta experiencia de Dios preocupara al filósofo es cosa manifiesta. Aunque la experiencia nos da alguna certeza, por nuestro modo limitado de intuir la realidad nos vemos en la triste situación de tener que considerar todas las metafísicas como igualmente probables. Necesitamos una Metafísica cierta absolutamente, no una metafísica Kantiana de lo práctico (7). Por eso se nos hace necesario remontarnos al origen de la experiencia, al ser de donde proviene.

Y éste es el problema que ya en 1903 se propone Bergson. La medula de su artículo «Introduction a la Metaphysique» no es mas que profundizar más allá de los cuadros conceptuales de Kant. Asir la realidad en sí misma, buscarla donde está, viva y operante, y remontarse junto a ella por medio de la intuición hasta el origen de la vida. «Experiencia Integral» llama Bergson a esta intuición y su objeto es seguir el «camino inverso» de la vida y de la duración, hasta el origen de donde viene todo lo que vive y dura.

Al encontrar el origen de la experiencia nos encontramos con nuestra propia duración, con nuestro propio ser, y con otra serie de seres que va desde la materia al infinito.

En el mismo artículo, después de comparar la realidad con un espectro, con una continuidad de colores, añade:

---

(6) Bergson «Matiere et Memoire», pg. 203.
(7) Bergson «La Pensée et le Mourant», pgs. 248-252.

«La intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío, como lo haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos ensayar, seguir hacia abajo y hacia arriba. En los dos casos nos podemos extender indefinidamente. En los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos».

En uno de esos extremos el autor encuentra la «Eternidad». «En el límite estaría la eternidad. No una eternidad conceptual, que es eternidad de muerte, sino una eternidad de vida» (8). Y continúa el autor, explicando el origen de la Metafísica: «entre estos límites extremos (materialidad y eternidad) la intuición se mueve, y este movimiento es la misma Metafísica».

Al querer establecer una verdadera Metafísica, Bergson se encuentra con que tiene que remontarse al origen de la experiencia en el momento en que se realiza. En ese origen, como acabamos de ver, Bergson encuentra una serie de duraciones, es decir, de series que duran, cuya variedad asombrosa se extiende desde los más materiales a los más puros o llenos de espíritu y vida. En el límite se encuentra una duración intensa, un ser llenísimo y eterno. En el origen de la experiencia nos encontramos, pues, con una gama de colores que va de la materia hasta Dios. La actividad de la mente recorriendo toda esa serie vital de seres es ya una verdadera Metafísica.

Ya en este párrafo nos presenta Bergson problemas profundos. Nos habla de una eternidad llena de movimiento. Cómo se puede mover un ser infinito? Nos habla de continuidad entre las cosas, desde las materiales hasta lo eterno. Cómo puede haber continuidad entre lo finito y lo infinito? Ya se va perfilando el misterio que analizaremos después del problemático Dios de Bergson. Pero lo que principalmente nos aclara este párrafo, es la necesidad de incluír a Dios en el fundamento más central de la filosofía de Bergson. La Metafísica en la experiencia. La experiencia en su origen. Y en su origen Dios. Esto es lo que nos interesa por ahora: saber que el único camino posible de la filosofía de Bergson se dirige a Dios.

Características de la experiencia metafísica.

A — Primera característica: es interior

Esta experiencia que tantas cosas reveló a Bergson es una experiencia interior e íntima, que se complementa con las ex-

(8) Bergson. «Introduc. a la Metafisique». La Pensée et le Mouvant, pg. 237.

periencias externas y científicas. Bergson quiere encontrar la explicación de las demás cosas en sí mismo, en relación con su propia vida, quiere una explicación vital. Su actividad propia e incomunicable tiene una gran relación con el universo y el origen de la vida. En su interior se encuentra el impulso vital que pugna por triunfar de la materia, y allí mismo lo buscará para desentrañar sus virtualidades, aunque se encuentre con el peligro de aplicar al impulso y al ser en general propiedades que lo son de la actividad propia tan sólo, aunque se acerque a aplicar al ser, características que lo son de este ser y no más.

Es, pues, una experiencia íntima, en la que se manifiestan los poderes ocultos del ser; experiencia que se reafirma y complementa con las experiencias científicas. El camino, difícil, nos hace sospechar de su eficiencia. Sin embargo, está trazado. Sólo por una experiencia interna espera Bergson encontrar la verdad.

B — Segunda característica: penetra el interior de la realidad.

Fácilmente se comprende que esta experiencia no es una experiencia cualquiera. No puede detenerse en apariencias externas, ni en manifestaciones secundarias. Tiene que descubrirlos el interior mismo de la realidad. Por eso su carácter es distinto de la experiencia del científico, con la cual, como acabamos de ver, se complementa. La experiencia del científico es parcial y relativa, originaria de problemas falsos. La experiencia que propugna Bergson, que con razón se ha llamado metafísica, es absoluta. J. M. Penido nos expresa la diferencia entre ambas experiencias:

«En primer lugar la primacía absoluta de la experiencia. Para Bergson como para el biólogo, es real lo que es percibido o perceptible. Todo lo demás lo declara hipotético o ficticio. De aquí el carácter provisorio, probable, aproximativo de los resultados a los cuales llega una búsqueda por rigurosa que sea. De ahí la concepción de una metafísica positiva o experimental. *Pero esta experiencia no es la del sabio*... Por ahora podemos decir que según Bergson, la experiencia a que corresponde nos muestra las «manifestaciones superficiales» de la naturaleza, mientras que la experiencia metafísica pretende penetrar el «*principio*. Ella avanza en profundidad, mientras que la experiencia científica se instala en la superficie; es una experiencia integral; agota lo real; no hay nada qué buscar fuera de ella;

si os obstináis os emabarazaréis en falsos problemas» (10).

Emilio Rideau nos habla de esta aplicación metafísica de la experiencia interna:

> «Por otra parte, la concepción bergsoniana de la realidad, su visión del mundo son, ya lo hemos demostrado, el calco de una experiencia interior, la trasposición a la metafísica de ciertas observaciones psicológicas. Alargar hasta el infinito la fórmula del hombre» (9).

C — Tercera característica: Alcanza un conocimiento exhaustivo, superior al de la ciencia positiva

De la experiencia íntima, que podemos llamar metafísica, espera Bergson un conocimiento exhaustivo de lo real, no un conocimiento superficial de determinados efectos, sino radical y profundo, total. Con esto queda aclarado el matiz propio y la naturaleza de dicha experiencia. Que sea esta una explicación conforme con la mente de Bergson, no parece poderse poner en duda. Además de los primeros capítulos de su introducción a la Metafísica, podemos aducir como testimonio un párrafo de la Evolución creadora, en el que manifiesta claramente la concepción de esta experiencia como fuente de conocimiento absoluto, a diferencia del conocimiento proveniente de una experiencia de orden científico.

> «El conocimiento científico, en efecto, podía enorgullecerse de que se le atribuía un valor uniforme a sus afirmaciones, en el dominio entero de la experiencia. Pero precisamente porque todas se encontraban colocadas en el mismo ranzo, todas acababan por estar dotadas de la misma relatividad. No será así cuando se haya comenzado por hacer la distinción que según nosotros se impone» (11).

A continuación el autor explica la naturaleza del entendimiento entregado a la materia, de donde nace su relatividad para las ocasiones en que se encuentra con algo que es más que materia, como son los seres vivos, y concluye que la ciencia:

> «cuanto más se introduce en las profundidadas de la vida, tanto más se vuelve simbólica, relativa a las contingencias de la acción. Sobre este nuevo terreno la filosofía deberá seguir

(9) Cfr. Rideau Emile. «Le Dieu de Bergson». Essai de Critique Religieuse, pg. 102.
(10) Penido «Die Dans le Bergsonisme», pg. 118.
(11) Bergson «L'Evolution Creatrice», pg. 218.

a la ciencia para sobreponer a la verdad científica un conocimiento de otro género que se podrá *llamar metafísico*. Entonces todo nuestro conocimiento se levanta. En el absoluto estamos, circulamos y vivimos. El conocimiento que tenemos de ellos es sin duda incompleto pero no exterior *ni relativo*. Es el ser mismo en sus profundidades lo que nosotros tocamos por el desarrollo combinado de la ciencia y de la filosofía» (12).

El conocimiento meramente científico se refiere a la materia. Qué nos podría decir de la vida el habitante de la ciudad de los muertos! Para llegar a un conocimiento de la verdadera realidad de la vida, necesitamos un conocimiento profundo y verdadero. Y ése es el conocimiento metafísico el que penetra en el dominio de lo absoluto, del absoluto en que vivimos y somos. Ese conocimiento podrá ser incompleto, pero no relativo, ni externo. Se introduce en lo íntimo del ser, como decía Penido en la cita anterior. Y si es incompleto, adquiere su complemento con el conocimiento científico, como con una comprobación, según decíamos más arriba (13).

D — Cuarta característica: Es el único camino posible hacia Dios, ser trascendente.

Y ya estamos en el camino del infinito. La experiencia metafísica va a ser la reveladora de mundos insospechados. A través de ella se abrirá el misterio del ser y de la vida, haciéndonos posible el vislumbrar por lo menos una síntesis filosófica.

Es posible este camino? No nos lo preguntamos. El resultado del viaje nos dará una idea de la rectitud de la dirección. En las «Dos fuentes» Bergson nos asegura:

¿«Cómo no ver que si la filosofía es obra de la experiencia y del razonamiento debe... interrogar a la experiencia sobre lo que ella pueda enseñarnos acerca de un ser trascendente a la realidad sensible y a la conciencia humana y determinar entonces la naturaleza de Dios, razonando sobre lo que la experiencia le habrá dicho?» (14).

Seguiremos su pregunta y le veremos interrogar a la experiencia sobre un Dios trascendente.

El estudio posterior de la «duración» en la obra de Berg-

(12) Ib.
(13) Cfr. Bergson. «Introduction a la Metaphysique». «Pretendue relativité de la connaissance». La Pensée et le Mouvant pg. 244 «Es relativo el conocimiento simbólico por conceptos preexistentes, que va de lo fijo a lo móvil pero no así en el conocimiento intuitivo, que se instala en el movimiento y adopta el camino mismo de las cosas».
(14) Bergson «L'Evolution Creatrice», pg. 218.

son nos iluminará este carácter de retorno a la fuente de la vida, en la experiencia metafísica de que venimos hablando. En nosotros de alguna manera está Dios, de quien venimos. Con esta experiencia nos remontamos al origen y seguimos la dirección contraria. La Vida va del Creador a su obra. La Experiencia Metafísica encuentra en el término, en la producción, al principio: Dios. Esta experiencia sería el culmen de su filosofía, centro de explicación de las experiencias concretas de orden espiritual de que habla en sus anteriores artículos (15).

Por ahora nos atenemos al mismo Bergson que afirma que su prueba de Dios es obra de la experiencia completada con los conocimientos científicos, como hemos visto más arriba, y que también pertenece a «la experiencia ayudada por el raciocinio» (16), aunque reconozca para la experiencia el valor céntrico y principal.

Y así dejamos establecido el primer peldaño, desde el que Bergson va a buscar, entre el universo del hombre, una experiencia del ser trascendente.

2 — APLICACIONES AL CAMPO GNOSEOLOGICO

A — La Inteligencia

Hay algo evidente en el intento de Bergson de acercarse al ser trascendente. En su búsqueda del ser debe utilizar algún elemento de orden cognoscitivo. Al fin y al cabo la experiencia nueva que buscamos tiene por único objeto el llevarnos al conocimiento profundo de otras realidades, de Dios mismo si fuera posible. Por eso hacemos un alto en nuestro camino para observar qué lugar tienen en la concepción empirista de Bergson la inteligencia y demás medios humanos de conocer.

a) Antiintelectualismo aparente de Bergson

No sólo en la filosofía tomista, sino también en la de Descartes y Kant la inteligencia, los conceptos, tienen un valor fijo y estable, con un valor objetivo, que en la primera proviene de los objetos directamente, en la segunda de la veracidad de Dios, autor de mi mente, y en la tercera de una intuición sensible de la materia. Y en Bergson? Generalmente se le acusa de

---

(15) Cfr. «De la Position des Problemes». «La Pensée et le Mouvant», pg. 51.
(16) Cfr. R. Romeyer «Morale et Religion chez Bergson». Archives de Philosophie, 1932. V. IX C. III, pgs. 283-317.

antiintelectualista. Bergson es el enemigo de los conceptos, de la facultad de la mente para adaptarse a la realidad, en muchos autores.

El mismo escribía en 1908 en una carta a Eduardo Le Roy a propósito de su filosofía:

> «La existencia de Dios es dada en una intuición. La inteligencia propiamente dicha, la inteligencia pura iría a parar al ateísmo. Tal es el pensamiento de Le Roy, si lo comprendí bien. Es igualmente el mío porque imagina la inteligencia como una facultad esencialmente vuelta hacia la materia inerte, hecha para pensar la materia, articulada como la materia (17).

Este pensamiento se repite en 1940 con la publicación de «Les Deux sources», su obra última: «Todo intento racional de llegar a probar la existencia de Dios es inútil, ya que su objeto es el sólido organizado» (18).

Los autores están de acuerdo en interpretarlo en este sentido: la demostración de la existencia de Dios no puede pertenecer a la inteligencia.

«Toda demostración racional de la existencia de Dios le parecía a Bergson implicar «una ilusión fundamental» (19).

La razón de esta imposibilidad no es el capricho o una afirmación arbitraria. Podemos decir que es una consecuencia lógica del rechazo de Bergson respecto a toda demostración y raciocinio. No es que le niegue a la inteligencia la facultad de llegar a Dios, sino que le niega al efecto propio de la inteligencia, la deducción, un valor objetivo y absoluto. Como dice Penido:

«Para admitir la validez de alguna demostración haría falta no defender el antiintelectualismo, es decir, no ser Bergson» (20).

b) Causa de este Antiintelectualismo: su concepción de la inteligencia.

De dónde le nace a Bergson esta aversión por todo razonamiento deductivo? De la interpretación que hace de la inteligencia: facultad incapaz de penetrar la vida.

En las «Dos Fuentes» nos expresa su recelo por la lógica: «Allí donde la lógica dice que cierto camino será el más

---

(17) Diamantino Martins. L. C., pg. 9.
(18) Bergson «Deux Sources», pg. 258.
(19) Penido «Dieu dans le Bergsonisme», pg. 108.
(20) Penido «Reflexions sur la Theodicée Bergsonienne». Revue Thom. 1933. T. XVI No. 77, pg. 434. Cfr. Bergson D. S. pg. 258.

corto, la experiencia a menudo encuentra que en esa dirección no hay camino!» (21).

Es decir, que hay lugares a los que la lógica no puede acercarse. Rincones cuyos secretos sólo la experiencia puede descubrir. En la Evolución creadora ya nos había expuesto su teoría sobre esos rincones. Son las regiones de la vida. La inteligencia no está hecha para conocer la vida tal como es. La inteligencia es un instrumento para la vida: su objeto es la materia; su fin organizar, ordenar, pero no ENCONTRAR. Los secretos de la vida nunca le abrirán sus arcanos. Ella, material, se encuentra feliz en la materia. Como la materia consta de partes, y tiende a reducir todo a porciones, sin fijarse en ese impulso indivisible de la vida, que atraviesa la materia.

Cuándo se ha fotografiado el movimiento de un río? La fotografía nos habla de un momento. De muchos momentos quizá, si se trata de una película, pero la continuidad de vida y movimiento que ha estado presente en todos los instantes que yo he fotografiado no aparece en el papel. De la misma manera la inteligencia que me habla de las partes y de las situaciones (propias de la materia) no puede tener un valor definitivo al tratarse de este torrente fluyente que es la vida.

Y ya en el mismo libro citado se propone directamente el problema de la inteligencia:

> «Creada para la vida, en circunstancias determinadas, para obrar cosas determinadas, cómo abrazaría ella la vida, de la que es tan solo una emanación, o un aspecto» (22).
>
> «Depositada en ruta por el movimiento evolutivo, cómo se aplicaría a lo largo del movimiento evolutivo mismo» (23).

c) Consecuencia de esta concepción de la inteligencia: rechazo de la deducción.

La inteligencia es, pues, el instrumento de adaptación del hombre a la vida. Está hecho para la vida, para defenderse, como un medio para subsistir. Creada en el tiempo no es capaz de entender y comprender perfectamente la vida que es anterior a su creación.

Esta aserción que aparentemente parece arbitraria y desrazonable tiene su explicación en lo que dijimos en el capítulo anterior. Por qué el instrumento de la vida, la inteligencia con su deducción, no es capaz de penetrar en el misterio de la vida?

(21) Bergson «D. S.», pg. 50.
(22) Bergson «L'Evolution Creatrice», pg. II.
(23) Ib.

Porque dada la afirmación de Bergson de que se necesita una experiencia singular para tener un conocimiento absoluto de algo nuevo, no puede ser la deducción la que encuentre lo incógnito. La deducción queda relegada pues al papel de combinadora de partes, para obtener un conocimiento nuevo hace falta una facultad empírica (aunque sea de orden intelectual) que coincida con el origen mismo de la vida. No basta una facultad depositada por la vida en su camino a través del tiempo.

Por eso la inteligencia, mientras se mantiene en los límites de la materia, que es de su orden, tiene ciertas probabilidades de éxito. Pero desde el momento en que se introduce por los dominios de la vida está condenada al fracaso:

«El conocimiento intelectual, en tanto que se refiere a un cierto aspecto de la materia inerte, debe... representarnos una expresión fiel habiendo sido fijado sobre un objeto particular. No se vuelve relativo más que si pretende representarnos la vida tal cual es» (24).

La inteligencia, en la concepción de Bergson, es, pues, una facultad para representar la materia. Las construcciones de la deducción con que nos habla de las tonalidades de la vida, están levantadas sin cimientos.

Esta es la razón de que Bergson rechace la deducción como camino fuente de revelaciones acerca de la vida, y del ser vivo por excelencia, Dios. El raciocinio es obra de la inteligencia y como la inteligencia versa sobre la materia. Las mismas regiones prohibidas, los mismos misterios indescifrables. Esa es la conclusión a que llega en el capítulo III de la Evolución Creadora. Después de analizar la deducción como combinación de ideas fijas y estáticas, ajenas al movimiento de la vida, dice:

«Qué concluír de aquí sino que la deducción es una operación reglada sobre la marcha de la materia, calcada sobre las articulaciones móviles de la materia, implícitamente dada, en fin, con el espacio que sostiene la materia» (25).

La deducción queda pues rechazada, como medio intelectual para ascender al conocimiento de la realidad verdadera y viva, para conocer el origen de la materia y de las cosas.

Así comprendemos mejor por qué relega las demostraciones de Aristóteles y Santo Tomás a la categoría de probables. En ellas falta la experiencia definitiva. La acusación más o menos fundada sería la de usar un instrumento defectuoso. Ese

(24) Bergson E. C. pg. IV.
(25) Bergson L. c. pg. 233.

Dios de un contorno definido a base de conceptos, podría para Bergson no existir: «Quedaría por establecer que el ser así definido... es Dios» (26).

Con esto entendemos ya la concepción bergsoniana sobre la inteligencia, y sus consecuencias sobre la deducción. Son instrumentos útiles para vivir. Nada nuevo y vivo. Sirven para combinar lo viejo y representar la materia. La vida queda más allá de su alcance visual.

d) Aclaración sobre lo que Bergson rechaza en la inteligencia

Pero antes de seguir adelante conviene que establezcamos más exactamente qué es lo que afirma y niega Bergson.

De lo que acabamos de exponer se sigue que Bergson encuentra en el hombre una facultad de conocer la materia y combinar los conceptos. A esa facultad le llama inteligencia, y le niega la capacidad de conocer la vida. Si eso y no más fuera la inteligencia, estaríamos de acuerdo con Bergson en afirmar que es incapaz de conocer el infinito. Pero es eso tan sólo la inteligencia?

El mismo Bergson nos habla de un conocimiento nuevo, capaz de salir al encuentro de la vida, amurallada para la inteligencia. Este conocimiento se dirige a lo dinámico, en contraposición a la inteligencia que versa sobre lo estático. Es la manera de llenar el hueco dejado por la inteligencia, y a este nuevo conocimiento lo llama intuición. Bremond nos expone las diferencias entre uno y otro conocimiento en Bergson:

«Hay oposición entre la intuición y la inteligencia. La una está orientada hacia la materia, la otra hacia la vida. La inteligencia es esencialmente inepta para comprender la vida» (27).

Tanto la intuición como la inteligencia son obra de la vida, para obtener ciertas cosas de la vida:

«Recordemos solamente que la vida es un cierto esfuerzo para obtener ciertas cosas de la materia bruta y que instinto e inteligencia tomados en su estado acabado son dos medios de utilizar un útil» (28). Sin embargo, a pesar de ser obra de la vida en su lucha con la materia, son obras de distinta clase, la inteligencia a la materia, y la intuición a la vida.

La crítica, pues, de Bergson va contra aquella facultad del

---

(26) Bergson. D.S., pg. 258.
(27) A. Bremond. «Reflexions sur l'Homme dans la Phil. de Bergson. Archives de Philosophie, 1947. V. XVII C. I, pg. 136.
(28) Bergson. D.S., pg. 122.

hombre que exclusivamente conoce la materia y se refiere a ella. Es, pues, una crítica contra los que admiten que la inteligencia es eso tan sólo, y en ese sentido las afirmaciones de Bergson tienen un carácter de crítico poderoso. Es claro que si la inteligencia es la facultad de ordenar los conceptos, muertos que no expresen la vida, no puede ser la inteligencia la que nos descubra las virtualidades del ser. Entonces habría que acudir a una facultad distinta. Y en este sentido podemos afirmar que el estudio de Bergson es una crítica eficiente de la concepción mecanicista y asociacionista de la inteligencia. Una inteligencia orientada exclusivamente a la materia es incapaz de alcanzar la realidad en su modo de ser auténtico e íntimo.

En este sentido entendemos la frase de Maritain en la que califica a la teoría de Bergson de «Crítica admirablemente firme y precisa de la inteligencia materialista» (29). Sin embargo las frases de Bergson se prestan a creer que la inteligencia es la que afirman los materialistas, y de ahí la necesidad de admitir una facultad nueva «la intuición» que perciba lo nuevo a espaldas de raciocinios, y eso sería olvidar la adaptación de la mente a la realidad, aunque sea viva, y la intensidad con que la mente, la misma que entiende los seres materiales y muertos percibe la realidad fija y móvil de nuestro propio ser.

Sin embargo, una vez establecido que no aprobamos la identificación que hace Bergson de Inteligencia con Facultad de percibir la materia, y que afirmamos que esa facultad que descubre la vida en su origen, a la que él llama intuición, no es ajena a la facultad intelectiva, seguimos adelante nuestra investigación. La razón es que esta disensión, motivo suficiente para un análisis profundo queda al margen de nuestro estudio. Bergson admite una facultad que profundiza en los vivos; que sea también o no sea inteligencia no nos interesa en este momento, ya que nuestro objeto es investigar hasta dónde llega y qué encuentra con esa facultad, con ese nuevo conocimiento. Que se identifique o no con la inteligencia verdadera queda, como se puede ver obviamente, relegado a cuestión secundaria.

e) Aclaración sobre lo que Bergson admite en la inteligencia y su relación con la intuición.

Otro problema que conviene dejar en claro, acerca de la inteligencia, es la concepción acerca de lo «nuevo» en los conoci-

(29) Jacques Maritain: La Philosophie Bergsonienne, pg. 391.

mientos adquiridos, que viene a ser el punto de contacto y de separación entre Inteligencia e intuición.

La adquisición de un concepto nuevo tiene algo vital para Bergson. Es la consecuencia de una operación vital, de un contacto con lo vivo.

En otras filosofías es la expresión fiel de una realidad intra o extramental.

En la filosofía de Bergson es la reliquia de una intuición. Es un residuo, un boceto que intenta expresar una realidad superior. El hombre se puso en contacto con la realidad viva. La inteligencia trató de reconstruír esa realidad y edificó un concepto. Sin embargo la realidad era distinta del concepto. La realidad era viva, la intuición de esa realidad también lo era, el concepto en cambio está muerto, es la fotografía del río torrentoso.

El concepto venía a ser el esquema preconcebido en el que la mente, acostumbrada a clasificar todo en la misma forma, coloca las experiencias nuevas. Sin embargo esas experiencias se habían puesto en contacto con realidades más ricas que los esquemas preparados por la mente. La realidad externa es incomparablemente superior a los conceptos que fabrican los hombres. Los conceptos no son, pues, un instrumento de avance, de obtener nuevos caminos y nuevas realidades, sino que son un retroceso, suponen una experiencia que camina delante, una intuición de la que no son más que una sombra preparada de antemano y que apenas se le adapta.

Bremond nos expresa esta parcelación de la realidad.

> «La inteligencia, dice (Bergson) recorta arbitrariamente los objetos en el flujo de la experiencia viva y de las cosas. Esto con el intento muy legítimo, de ejercer sobre la materia una acción útil. La razón obrera, tiene necesidad de lo estable, ella lo busca o lo supone... Pero este fraccionamiento no es un conocimiento de lo real. Más bien le hace violencia, lo desnaturaliza. Más aún, por esta distinción, o mejor, oposición del espíritu intuitivo y de la inteligencia Bergson fracciona el espíritu» (30).

En la Evolución Creadora Bergson nos explica este valor que admite como único en la inteligencia, de ir organizando los aportes de la intuición. La inteligencia, dice, se queda en sí misma, en lo que posee. La intuición es la que le trae nuevos conocimientos.

(30) A. Bremond. «Reflexions sur l'Homme» l.c.

«Jamás la razón, razonando sobre sus poderes, podrá llegar a extenderlos... Podréis ejecutar mil y mil variaciones sobre el tema de «caminar» no conseguiréis sacar de allí la regla para nadar. Entrad en el agua y comprenderéis que el mecanismo de la natación está relacionado con el de la marcha. El primero prolonga el segundo, pero el segundo no os introduce en el primero. Así, podréis especular todo lo inteligentemente que queráis sobre el mecanismo de la inteligencia. Encontraréis como resultado cosas más complicadas, pero no superiores, ni simplemente diferentes. Hace falta violentar las cosas por un acto de la voluntad, empujar la inteligencia fuera de ella» (31).

Este párrafo viene a aclararnos lo que venimos diciendo acerca de lo «nuevo» como punto de contacto y de separación entre la inteligencia y la intuición. La razón, afirma, nunca podrá extender sus poderes, es decir, obtener algo nuevo, algo diferente. Y pone el ejemplo del nadar y el caminar. La natación viene a ser la prolongación del caminar a pie. Es caminar en el agua, de una manera diferente superior. La inteligencia que nunca ha visto nadar, sería incapaz de deducir cómo es la natación. Dándole vueltas a la idea de «caminar a pie», nunca podría salir de ella, y entender qué sería el nadar. Sin embargo, al introducirnos en el agua (ya está presente la experiencia) comprendemos en seguida qué es nadar. La experiencia nos ha hecho posible un conocimiento superior, prolongación del primero. La experiencia, pues, y no la inteligencia, es la que puede salir de su terreno a conquistar nuevas regiones, nuevos conocimientos. La inteligencia tiene que contentarse con administrar el terreno del conquistador.

Y con esto queda más claro lo que decíamos al principio de la incapacidad que le achaca Bergson a la inteligencia para remontarse a regiones nuevas por la deducción, así como también las relaciones entre la intuición y la inteligencia. La primera conquista lo nuevo. La segunda lo reviste de forma conceptual. La intuición, pues, vivifica la inteligencia.

Y esta manera de pensar, que acabamos de estudiar en la Evolución Creadora, se repite a lo largo de sus obras hasta aparecer en las «Dos Fuentes». Como afirma Jolivet, la inteligencia conceptual...:

«condenada a permanecer siempre en lo probable o más bien en lo posible (32). Este punto de vista, tan decididamente opuesto a la metafísica racional, lo mantiene integralmen-

(31) Bergson. E. C. pg. 211.
(32) Cfr.: Bergson «Energie Spirituel», pg. 63.

te la obra última de Bergson «Las dos Fuentes», especificando de nuevo, como una cosa patente de por sí, que la conclusión de un razonamiento nunca será más que posible, o a lo más probable» (33).

De esta manera podemos afirmar, que es característica de Bergson la teoría expuesta sobre la inteligencia, la deducción y los conceptos. La inteligencia, como instrumento del hombre para luchar por la vida, instrumento de adaptación, lleno de esquemas o conceptos. Su labor está en combinar conceptos, su característica es la materia. Nunca podrá entender lo vivo, ni podrá ampliar el campo de sus esquemas. Esto es tan solo de la experiencia o de la intuición. Por eso el raciocinio y la deducción, funciones intelectivas, tan sólo sirven para combinar esquemas, nunca para encontrarlos, ni para saber si a esos esquemas corresponden seres existentes. Cuando afirme, v.gr.: que Dios existe, será una afirmación probable, que necesitará confirmación empírica.

f) Nuestra opinión

De nuevo se nos presenta aquí un campo de disensión radical con nuestro filósofo. Afirmamos, sin distinciones, que la deducción es campo ubérrimo, aptísimo para los hallazgos. Con la deducción podemos enriquecer hasta el infinito nuestros conocimientos, y llegar a comprender hasta el detalle, realidades en las que nunca hemos pensado. Con el raciocinio llegamos a obtener ideas originalísimas juntando nuestros viejos principios.

Sin embargo, también aquí creemos que podemos prescindir de enfrentar nuestras teorías con las de Bergson, dado el fin de nuestro trabajo. Pretendemos seguir la línea del pensamiento de Bergson, para llegar con él a la cumbre de la filosofía, a la idea de Dios, cuyas implicaciones necesariamente representen en todo el sistema. Nuestro intento es, pues, seguir directamente el camino de Bergson.

Nos basta por ahora con ir trazando su itinerario, sin discutirle el porqué de sus circunvoluciones. Respecto a lo que toca a la deducción, dado nuestro intento, nos contentamos con señalar las acusaciones que le inflige nuestro filósofo, y el hecho de que le vuelva la espalda. Bergson la acusa de inútil y busca una dirección nueva. Sin discutirle su utilidad volvere-

(33) R. Jolivet «Intuition intellectuel et Metaphysique». Archives de Philosophie», 1934. V. XI C. II, pg. 100.

mos con él la mirada hacia el camino nuevo. Quizá a lo lejos veamos brillar al Ser trascendente.

g) Resumen

Una vez establecido el acotamiento que hace Bergson de las posibilidades de la inteligencia, conviene dejar bien claro el valor que le concede. Como decíamos al principio, se le ha achacado a Bergson de antiintelectualista. Esto, y las fuertes críticas contra sus pretericiones en el campo intelectual pueden hacernos pensar que Bergson sea un enemigo absoluto del conocimiento intelectivo.

En realidad ya hemos explicado que su antiintelectualismo no consiste en un rechazo total de la inteligencia. Consiste más bien en olvidar ciertas cosas que no se pueden olvidar al tratarse de esta facultad.

A Bergson se le pasa por alto el poder de la mente respecto a la objetividad absoluta de sus conceptos y raciocinios, también se olvida del poder de la mente de acercarse a la realidad viva, y todo ello por la causa estudiada en este capítulo: «Lo nuevo», que marca una división entre los poderes de la inteligencia y de la intuición, señalando una deficiencia en la inteligencia y un poder característico de la intuición.

Pero olvidar algo no es rechazarlo todo, y así encontramos que Bergson da un valor fundamental a la inteligencia. Y no es ya solamente el poder referirse a la materia y ser útil para la vida, sino que le atribuye un valor realmente cognoscitivo. Dice Meyer:

> «Es contra la inteligencia verbal contra la que se levanta Bergson, contra aquella que pretendía sacar sin esfuerzo de las notas y de los conceptos el equivalentte de una experiencia auténtica. La otra inteligencia, la inteligencia verdadera ...se aferra por el contrario a la realidad y a la experiencia y modela sobre ella sus conceptos» (34).

El autor de este párrafo parece aceptar íntegro el prejuicio de Bergson de que hace falta una experiencia que garantice cada acto de la inteligencia. Pero prescindiendo de esto nos hace ver que la inteligencia puede encontrar cosas nuevas, y esta virtualidad se la concede exclusivamente a la experiencia, como hemos analizado en este capítulo, pero una vez que la experiencia ha encontrado la realidad original y viviente en su íntimo

(34) F. Meyer «La Pensée de Bergson», pg. 97.

ser, entonces viene la inteligencia y «modela en ella sus conceptos».

Como confirmación de este resumen tenemos el testimonio de Le Roy en su libro BERGSON, del que el mismo filósofo dijo que era el que había comprendido totalmente su doctrina. Dice Le Roy:

> «Incumbe pues siempre a la inteligencia pronunciar la sentencia definitiva y suprema, en el sentido de que solo puede ser calificado de verdadero lo que llega finalmente a satisfacerla; pero debe entenderse la inteligencia debidamente ensanchada y transformada por efecto mismo de la acción de lo vivido» (35).

Es decir, que la inteligencia tiene un verdadero valor cognoscitivo, que puede llegar a conocer la verdad, y tener una posesión auténtica de la realidad trascendente, aunque este poder quede limitado y restringido a los casos en que lo garantice la experiencia, es decir, que solamente tiene un valor definitivo en las regiones en las que le abrió camino la experiencia.

Esta sujeción de la inteligencia es lo que hace que se le llame empirista a Bergson, y antiintelectualista, lo cual no supone, como acabamos de ver, un rechazo total de la inteligencia. Supone reconocer su eficacia para determinados casos tan sólo, pero reconocerla.

Y con esto tenemos ya establecidos los dos pilares sobre los que Bergson construye su torre hacia la divinidad. La experiencia, como instrumento genial de descubrimiento, y la inteligencia, como instrumento de crítica y de conservación de las verdades adquiridas. «La experiencia ayudada del raciocinio».

Con esta base podemos acercarnos a la encrucijada de nuestra búsqueda: a la intuición; a esa actividad de la mente, de la que Bergson espera un resultado definitivo en la interpretación de las entrañas del ser.

Ya contamos con un elemento para conservar sus descubrimientos. Ahora necesitamos en nuestro camino de ascenso el instrumento de búsqueda, el elemento contrario. Según la frase de Bergson:

> «Para llegar al principio de toda vida, como también de toda materialidad, haría falta ir más lejos todavía. Es esto imposible? No, ciertamente. La historia de la filosofía está presente para testimoniarlo. No hay sistema durable que no

(35) E. Le Roy. «Bergson», pg. 108.

sea vivificado al menos en sus partes por la intuición. La dialéctica es necesaria para poner la intuición a prueba, necesaria también para que la intuición se propague a los otros hombres, refractada en conceptos; pero ella no hace a menudo más que desarrollar el resultado de esta intuición que va más allá que ella. A decir verdad, las dos marchas son de sentido contrario» (36).

B — La intuición

Muertos le parecieron a Bergson los conceptos de nuestra mente. Y por eso dirigió su mirada al interior, en busca del pensamiento vivo. En realidad, para él, hay un abismo entre idea y pensamiento. Lo mismo entre juicio, raciocinio y pensamiento. Porque el pensamiento es en su concepción el único que se remonta hasta conocer la vida; es el que la sorprende en sus orígenes.

Ya hemos estudiado en los capítulos anteriores el carácter de experiencia que exige de este pensamiento. También hemos adelantado su nombre: El pensamiento-intuición. Ahora trataremos de profundizar su naturaleza, dado que por ella pasa el camino por el que hemos de marchar con Bergson hacia el Infinito.

a) Naturaleza de la intuición

1) La intuición contacto con la realidad

Bergson llama, como veremos más detalladamente adelante, duración a las realidades de los seres. Un ser real es un ser que dura. La intuición viene a ser el contacto inmediato con esa duración: Un profundizar en la realidad de las cosas.

«Se sabe que para Bergson el absoluto es la duración, y que la duración verdadera nos es dada por una intuición directa, por el acto infinitamente simple en el cual la filosofía coincide con el impulso espiritual del ser» (38).

Es, pues, la intuición coincidencia con el ser en su realidad espiritual más pura. Es coincidencia directa, sin intermedios, y además se realiza por un acto simple. No es una acumulación de datos, o construcción de partes.

El colocarse en el interior del ser es lo que hace más profundo y verídico este conocimiento. Lo que nos da una garantía absoluta. En eso se diferencia, según Bergson, de toda ela-

(36) Bergson E. C., pg. 259.
(37) Bergson «La Pensée et le Mouvant», pg. 36.
(38) Forest. A. «La Realité concréte chez Bergson et chez Saint Thomas. Revue Thomiste, 1933. T. XVI No. 77, pg. 376.

boración conceptual: en colocarse dentro, no enfrente del ser. Y así dice de las dos maneras de conocer.

> «La primera implica dar vueltas alrededor de la cosa. La segunda penetrar en ella. La primera depende del punto de vista en que se coloque uno y de los símbolos por los que se exprese. La segunda no se apoya en ningún símbolo ni se toma desde ningún punto de vista. Del primer conocimiento se dirá que se detiene en lo relativo; del segundo, donde sea posible, que alcanza lo absoluto» (39).

El hueco que encontraba el filósofo en la actividad intelectual era la vida, y aquí encontramos la actividad que viene a llenarlo. Una intuición que atraviesa la distancia que hay entre el sujeto y el objeto, para descubrir el misterio de su intimidad. El interés y utilitarismo que achacaba Bergson a los conceptos desaparece, y con ellos las limitaciones del visitante interesado. Este nuevo conocimiento se caracteriza por su profundidad, a la vez que por su desinterés. Un desinterés calificado de «sympathia».

2) La intuición esfuerzo de trascendencia

La primera característica del contacto con la realidad de la intuición es el esfuerzo que supone. Es un esfuerzo de concentración para seguir las direcciones del ser, y encontrar en él lo que le es propio genuinamente, no lo que es característico de un estado por el que atravesó, cosa que nos daría un concepto.

Tiene cierta analogía con el esfuerzo que realiza un artista al realizar una obra, mientras se perfilan los detalles del cuadro.

> «Es, además, un esfuerzo de concentración sobre sí donde el espíritu se violenta» y hace «fuerza para trascender la condición humana; pero este esfuerzo sería absolutamente vano si el sujeto no se apoyara más que en sí mismo, como si él estuviera destinado a profundizar en el vacío. La originalidad adqurida del filósofo, como la originalidad natural del artista tendrá como recompensa la objetividad; ella asirá la experiencia en su origen, o más bien, por encima de esa curva decisiva, donde volviéndose en el sentido de nuestra utilidad se convierte propiamente experiencia humana. Ella será sympatía intelectual o intuición» (40).

Esta cita, traída, nos hace ver esa violencia de que hablábamos, parecida a la del artista.

---

(39) Bergson «Introduction a la Metaphysique» (La Pensée et le Mouvant), pg. 202.
(40) Bergson Maticre et Mcmoire, pg. 203.

Había dicho Bergson:

> «Hay una realidad al menos asida por nosotros desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su correr a través del tiempo. Es nuestro yo que dura.
>
> Podríamos no simpatizar intelectualmente, o mejor, espiritualmente, con ninguna otra cosa. Pero seguramente simpatizamos con nosotros mismos» (41).

En esa simpatía el ser, al encontrarse consigo mismo, recibe el impacto de la vida, que lleva consigo. El filósofo ante esta intuición procurará «hacer un esfuerzo por sobrepasar su condición humana» (42), que le pondrá directamente en una línea de conocimiento absoluto.

Esta trascendencia había sido ya prevista años atrás, como posible camino hacia la experiencia de los místicos. Decía entonces:

> «Hasta dónde va la intuición? Sólo ella lo podrá decir. Ella volverá a tomar el hilo: a ella le corresponde ver si este hilo llega hasta el cielo o se detiene a cierta distancia de la tierra. En el primer caso la experiencia metafísica se unirá a la de los grandes místicos» (42a).

El esfuerzo de trascendencia, en su última obra, es ya dirección a los orígenes de la vida.

Es un esfuerzo por trascender la condición humana, para conocer experimentalmente algo más allá de mi propia originalidad, para entender algo real, no para profundizar en el vacío.

3) La objetividad de la intuición, premio de ese esfuerzo

De originalidad califica Bergson a este esfuerzo del filósofo, parecido a la postura original del artista ante la realidad bella. El premio de ambas posiciones es la objetividad, el conocimiento real del ser, aunque de muy distinta manera en ambos casos. Y a ese conocimiento objetivo y empírico le llama simpatía.

Al comparar la originalidad del filósofo con la del artista, nos ofrece Bergson una nueva luz para comprender esa intuición. El artista no deforma su objeto. El arte no es arbitrariedad, ni rareza, ni capricho. El arte es objetividad, captar la belleza real, no lo puramente ideal, aunque esa belleza se encuen-

(41) Bergson, La Pensée et le Mouvant, pg. 206.
(42) Bergson, P.M., pg. 246.
(42a) Bergson, P.M., pg. 61.

tre en las ideas. Al artista se le manifiesta un aspecto de la realidad, más o menos confuso pero auténtico. El es testigo de la realidad, desde un ángulo propio, individual, incomunicable. En cierto modo se encuentra pasivamente ante el abismo de belleza. De la misma manera el hombre puede enfrentarse, según Bergson, con el ser, y obtener de él un conocimiento superior aun al del artista, en el que se manifestaría la realidad de una manera intensa.

4) Grados de intensidad de la intuición en su esfuerzo hacia la trascendencia

No es en el primer momento en el que se nos manifiesta la realidad de una manera tan filosófica. La intuición es capaz de sufrir sucesivas intensificaciones, hasta pasar de lo propio, de lo individual, a lo más general, a lo característico del principio de la vida.

> «La intuición... «Por una primera intensificación... nos haría asir la continuidad de nuestra vida interior (es esto otra cosa que el sentido mismo de la duración?). Una intensificación superior la llevaría quizá hasta el principio de la vida en general» (43).

5) Problema de la trascendencia

Al oír hablar en esta forma se nos presenta ya seriamente un problema. Cómo se puede encontrar en la individualidad de un ser, por una experiencia, no ya cosas individuales, sino generales. Es decir, cómo puede Bergson intuír la vida en general en un ser particular individual.

La intuición, como conocimiento directo de una realidad individual, parece estar en contradicción con todo lo que sea general. La intuición dice conocimiento concreto e inmediato. Bergson sugiere este conocimiento intuitivo de realidades generales que a primera vista es una antimonia. Conviene, pues, que aclaremos lo que afirma Bergson, y el problema que entraña su afirmación.

Al hablar de realidades generales lo que hace Bergson es referirlo todo a la Vida. Como analizaremos más abajo, Bergson lo reduce todo a la vida, suprema realidad presente en todo. La materia es la paralización de la Vida. Los vivientes, las diversas metas a que ha llegado la vida.

De aquí que Bergson atribuya una actividad generalizado-

(43) D. S., pg. 267.

ra a la intuición. Ella se pone en contacto con esa realidad primigenia que es la Vida. En lo concreto de un conocimiento intuitivo se le manifiesta la riqueza múltiple de posibilidades de lo vivo. En un acto aprehende algo que se realiza en todos: la vida, el impulso vital luchando contra la materia, a través de nosotros mismos. El flujo de la vida está pasando por nosotros, por eso podemos sorprender en nosotros una realidad superior a nuestra propia individualidad, porque sentimos el impulso de la vida al detenernos frente a ella.

Por eso para Bergson la intuición tiene un carácter Metafísico. En su esfuerzo de interioridad la intuición capta una realidad que se supera a sí misma. La intuición capta en el viviente la Vida, y por lo tanto una gama difícil de aclarar de múltiples matices. De lo intenso de la intuición dependerá el grado de agudeza de la percepción. Pero, sea como sea, la intuición poseerá siempre algo superior a lo concreto, ya que la vida, en su sistema, lo es todo, y se realiza en todos los vivientes, y es la explicación de todo.

El problema queda, pues, concretado al objeto de la intuición que es la vida, ya que precisamente de ese objeto le viene a la intuición su carácter generalizador. La intuición es de cosas generales, porque su objeto: la Vida, es para Bergson más que concreto, se encuentra en todo y se realiza en todo. Es por lo tanto el objeto de la intuición el que le permite al filósofo decir que la intuición es generalizadora y Metafísica.

En la segunda parte del trabajo podremos analizar el sentido de esta VIDA que nos atraviesa, investigando principalmente el carácter monista de la afirmación. Por ahora nos contentaremos con poner en claro la mentalidad de Bergson. Y con esto tenemos ya una idea de los tres primeros aspectos de la intuición: Ese contacto con la realidad, supone un esfuerzo de interioridad, y alcanza un paso objetivo hacia la trascendencia. La intuición encuentra dentro de sí esas realidades trascendentes que superan lo individual, y esto no de golpe, sino por sucesivas intensificaciones.

b) Aspectos complementarios de la intuición

Todavía nos quedan algunos matices complementarios de la intuición, delineados por Bergson a través de su obra. Y en primer lugar el carácter de creación original de la intuición.

Ella, como el artista (usando otra vez la misma comparación), una vez puesta en contacto con la realidad original, bus-

ca las imágenes, los conceptos, la manera de expresarse, con los que tratará de imitar, en cuanto pueda, la realidad intuída.

La intuición va (44), como el artista, en busca de materiales, de ideas preparadas, de palabras, con las cuales trazar una similitud objetiva de la realidad intuída. Recordemos aquí lo que dijimos de la inteligencia. La estudiamos como productora de esquemas muertos que esperaban el soplo de la inteligencia para ser objetivos. Aquí podemos ver el momento en que les viene este soplo. Es el instante en que la intuición se apropia esos esquemas y los une, los acomoda de modo que se parezcan a la realidad original. La inteligencia los volverá a recoger, los comparará con otros, se hará sus reflexiones. Pero el elemento nuevo y vital lo habrá recibido de la intuición.

> «La intuición, —y aquí es verdadera creación estética, literaria— comienza por la percepción de un esquema, de un esquema «dinámico» todavía oscura, más operante. Un trabajo intenso se cumple entonces: las ideas, las palabras, las imágenes, son una a una llamadas y rechazadas por la intuición, que intenta manifestarse a través de ellas. Ellas padecen un trabajo de refundición, de martilleo, hasta el momento en que la intuición, utilizando las resistencias mismas que ha encontrado se encarna en una obra» (44).

1) La intuición imagen

El segundo carácter complementario de la intuición, después del de originalidad artística, es el que se presenta en una intuición más oscura, que tiene la condición de imagen (imagen-intuición la llama él), cuya característica es acercarnos a la objetividad apartándonos de lo inobjetivo. Es una imagen de carácter negativo, como un imperativo interno:

> «La imagen-intuición a que Bergson se refiere, está caracterizada —según él— por el poder de negación que trae en sí, como el demonio de Sócrates: ante todas las ideas admitidas corrientemente, ante tesis que hasta entonces habían pasado por científicas «ella sopla al oído del filósofo la palabra —imposible! Imposible!, aun cuando los hechos y las razones pareciesen invitarle a creer que aquello es posible y real y cierto» (45). Por qué admitir esa posibilidad contrastando con razones aparentes? «Una cierta experiencia, confusa tal vez pero «decisiva» se vela por esa voz, como incompatible con los hechos y las razones que se alegan. Los hechos deben estar mal observados y los raciocinios mal hechos. Y es tal —según Bergson— ese poder de negación de la imagen-intuición

(44) F. Meyer. «La Pensée de Bergson», pg. 75.
(45) Bergson, P. M., pgs. 138 y 139.

que el filósofo podrá cambiar en aquello que afirma, pero nunca en aquello que niega» (46).

Esta intuición-imagen nos añade un aspecto interesante a los estudiados hasta ahora. Arriba estudiábamos el aspecto positivo de la intuición: comprensión de realidades generales y del absoluto, ya que era la vida misma la intuída. Ahora vemos un carácter negativo de la intuición, que nos dice que los análisis presentados son falsos, que los esquemas que se nos presentan a veces no encajan en la realidad original. Y es tan fuerte este poder cuando niega algo, que el filósofo, aunque podrá cambiar lo que la imagen afirma, no puede cambiar lo que niega.

2) Carácter emotivo de la intuición

Otra característica de esta intuición es tener el carácter de emoción. Ya hemos visto que es una experiencia íntima que nos pone en contacto con el origen. Experiencia superior a la idea, porque va delante de ella en busca de la realidad. Parecida a la originalidad del artista que capta la realidad en su ser primitivo por una simpatía o coincidencia con ella. Una experiencia de este género no podía ser una mera intuición sensible, percepción de la realidad presente a los sentidos. Es evidente que tiene que ser algo superior. Pero cómo podrá serlo si no es inteligencia? Bergson explica el carácter de su intuición. Es una emoción, pero no sensitiva, sino supra-intelectual, o mejor trans-intelectual, algo que va más allá de la inteligencia, y que ontológicamente es superior a ella. Dice Bergson:

«Hay dos especies de emoción, una infraintelectual, que no es más que una agitación que sigue a una representación, la otra supra-intelectual, que precede a la idea, y que es más que la idea, pero que se expandirá en ideas, si quiere, como un alma pura para tomar un cuerpo» (47).

Le Roy nos desarrolla también este aspecto de la intuición bergsoniana. La intuición no es un avance antiintelectual, pero tampoco es ajena a la intelectualidad, ni intelectual ni extraintelectual:

«Quizá sería más justo decir trans-intelectual, como conciencia de una crisis en el progreso generador de la inteligencia, de una crisis de crecimiento que atraviesa la facultad de percepción» (48.

Esta emoción, que analizamos, no se opone a lo intelectual,

(46) Diam. Martins. L.c., pg. 131.
(47) Bergson, D. S., pg. 270.
(48) Le Roy «Pensée intuitive», pg. 83.

sino que usando un término escolástico, es intelectual eminentemente: «transintelectual» más que intelectual, traspasa las propiedades de la inteligencia en su persecución de la realidad viva.

Este matiz de emoción nos hace comprender mejor la analogía que encontraba Bergson entre la intuición y el conocimiento artístico. El estado del hombre al intuír la realidad es el de quien está bajo el influjo de la emoción, como el artista «inspirado» bajo el influjo de la emoción estética.

Aclaración sobre la emoción Bergsoniana

Y antes de analizar esta emoción intuitiva, conviene hacer notar que Bergson habla de emoción en un doble sentido. Al llegar a Dios, cuando considera la substancia divina como amor, la identifica con una emoción, emoción o amor, creadora. El amor, que en la última obra de Bergson es la síntesis suprema del Ser, le merece el calificativo de emoción: Emoción o amor, experimentada en una emoción. Este punto lo trataremos más adelante. Lo que en este momento nos interesa es el hecho de que la intuición es una emoción trans-intelectual.

Análisis de la emoción intuitiva como conctacto con la vida

Penido nos expresa las características de la intuición considerada bajo el aspecto de emoción (49). Desde el punto de vista psicológico, en primer lugar, es una fuerza sintética: aprehende con un sentimiento único la multiplicidad de las cosas. Y en esto se distingue de un esquema: es una síntesis viva. Es algo así como la idea directriz de un libro, latente en cada uno de los capítulos.

La segunda característica es el dinamismo. No tiene nada acabado, sino que tiende a realizarse, como la realidad, que para Bergson es cambio continuo. La llama:

> «Dirección de un esfuerzo, centro de brote, la intuición o emoción creadora no tiene nada hecho del todo» (50).

También descubre en ella una materialización progresiva, la cual ya ha sido analizada en nuestro trabajo, al considerar la intuición como organizadora de conceptos en los que se detiene y se concreta. Este sentido es el que da a la palabra «materializarse».

Además observa un matiz de «luminosidad». La emoción

(49) Penido. «Dieu dans le bergsonisme», pg. 177 y sgt.
(50) Ib., pg. 178.

participa del esplendor de la realidad. Es el caso del sabio que de pronto da con la solución del problema.

«Una impresión de luz y penetración soberana. El filósofo que descubre la verdad. El escritor que se aposenta en el corazón de su personaje. El novelista que coincide con su protagonista. El sabio que domina un problema» (51).

Y por último descubre en esta emoción una intensidad de vida emocional. Alegría de coincidir con el origen de la vida, intensidad de amor.

Además esta emoción tiene el carácter de ser creadora. Ya hemos visto la similitud que le comunica a la intuición con el artista. Este, después de sentir su emoción, tiende a expresarse, a dibujar un paisaje, un rostro. El filósofo intuitivo sentirá necesidad vital de dibujar conceptos en el torrente de vida que intuyó, según hemos estudiado.

De dónde le viene a la intuición este matiz emotivo tan específico? De nuevo hacemos uso de la distinción entre la emoción intensísima, el Amor subsistente; Dios, y la emoción parcial del filósofo. En la Evolución creadora y en el «ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia», la intuición es todavía coincidencia con la realidad en sí misma, o también con el origen de la vida y la realidad, en contraposición a la inteligencia. Conocimiento de vida, en contraposición a lo estático.

Escribía en su artículo acerca del término «inmediato», donde distingue dos especies de conocimiento, el uno estático, por conceptos, donde hay en efecto separación entre el que conoce y lo conocido, el otro dinámico, por intuición inmediata, en el que el acto de conocer coincide con el acto generador de la realidad.

Por qué acepta lo inmediato de la intuición como verdadero? Bergson responde a esta pregunta en una nota del Vocabulario de Lalande.

> «Esta crítica (de la no objetividad del conocimiento) implica que la conciencia no toca más que lo sujetivo, y que lo inmediatamente dado es necesariamente de lo individual. Pero uno de los principales objetos de Materia y Memoria y de La Evolución Creadora» es precisamente establecer lo contrario. En el primero de estos libros se muestra que la objetividad de lo material es inmanente a la percepción que tenemos.... En el segundo se establece que la intuición inmdiata aprehende la esencia de la vida tan bien como la de la materia. De-

(51) Ib., pg. 179.

cir que el conocimiento viene del sujeto, y que impide al dato inmediato ser objetivo es negar a priori la posibilidad de dos especies bien diferentes de conocimiento, uno estático, por conceptos, donde hay en efecto separación entre el que conoce y el que es conocido, el otro dinámico, por intuición inmediata, donde el acto de conocer coincide con el acto generador de la realidad» (52).

Entonces nada o muy poco nos había dicho del mismo acto generador de la realidad, del principio de la vida. Por eso todavía no aparece el rasgo de emoción de la intuición. Es en la última obra en donde perfila este carácter. En ella estaba estudiado el problema de Dios. La existencia de un Dios amor (emoción intensísima) creador, estaba reservada para ese libro. Por eso es ahí donde Bergson estudia la emoción creadora de la intuición. Emoción que le proviene del origen de la vida, que es Amor y Creador.

Y con esto tenemos ya más o menos diseñado el contorno de la intuición de Bergson.

c) En las causas de la intuición; el instinto

Cuál es el fundamento último que le atribuye el filósofo? Bergson nos ofrece una interpretación en la que reafirma una vez más el carácter empirista de su filosofía. Como Hume afirma que es obra del instinto.

La naturaleza le ha dado al hombre un cuerpo con inteligencia, por encima de ella le ha dado la intuición en una franja oscura.

«Un cuerpo que poseía la inteligencia fabricadora con una franja de intuición alrededor de ella, era lo más completo que la naturaleza había podido hacer. Tal era el cuerpo humano» (53).

Sin embargo la intuición no se presenta en toda su amplitud. Apenas es una franja tenue que rodea la inteligencia. La razón es que en el hombre la intuición es instinto. Esa es la forma que presenta en él, forma un poco degradada por la lucha con la materia, pero necesaria para el hombre. En el mismo libro nos lo expresa:

(52) Bergson. Nota a la palabra «Immediat» en el «Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie», por André Lalande. París, (1932). F. Alcan., pgs. 348-50. En el mismo vocabulario, en la anotación a la palabra «Inconnaissable» confirma este conocimiento profundo de la vida, del «absoluto». El conocimiento humano no es relativo, sino «limitado». (Cfr. Ib., pg. 358).
(53) Bergson, D. S., pg. 337.

«Es cierto que la intuición se tuvo que degradar para volverse instinto» (54).

La intuición es, pues, obra del instinto, es decir que hay en el hombre una facultad qua al dirigirse hacia la realidad lo hace guiada por el instinto.

El instinto hace a los animales realizar los movimientos que necesitan para sus obras de una manera exacta. Si la abeja tuviera conciencia de su maravillosa arquitectura en la colmena, podríamos decir que tenía el real y profundo conocimiento de la colmena. Sería un conocimiento intuitivo, porque el mismo instinto que le impulsa a construír con precisión milimétrica los panales, le descubriría la realidad de esos panales. Sin embargo las abejas realizan siempre de la misma manera su complicado plan de vida y lo realizan sin saberlo. El instinto les hace obrar como si conocieran las cosas, no les da posibilidad de conocerlas nunca.

Algo así detecta Bergson en el conocimiento intuitivo del hombre. Es un conocimiento que nace impulsado por el instinto. En el hombre no aparece la exactitud y maestría de las abejas, precisamente por eso, el instinto ha tomado la dirección del conocimiento, en lugar de la dirección de la precisión.

El conocimiento intuitivo es, pues, la obra suprema del instinto en el hombre. Instinto que se ha vuelto consciente, y nos da un conocimiento interno de la realidad de las cosas. Es conocer la realidad por dentro instintivamente (55).

El instinto, pues, en su manifestación más sublime, que es el hombre, se manifiesta de una manera consciente; es un conocimiento de la profundidad de la vida en sí misma. El instinto se conoce en el hombre a sí mismo, volviéndose instintivamente consciente. Se conoce en sí mismo, y en él conoce la pluralidad de matices del ser y de la vida en general que hemos analizado más arriba.

Y ésta es en rasgos generales la intuición de Bergson. Conocimiento auténtico de la realidad, verdaderamente ontológico, porque llega a penetrar lo íntimo del ser y de la duración. «Pensar intuitivamente es pensar en duración» (56), dijo Bergson; en «ser» diríamos nosotros, dándole a la palabra duración

(54) Bergson. Ib., pg. 267.
(55) Cfr. E. C., pgs. 150-164.
(56) Bergson «La Pensée et le Mouvant», pg. 38.

el significado que le daba él mismo. Es conocimiento interno de la realidad, no superficial. Es conocimiento a base de introspección.

La realidad es sorprendida dentro de nosotros. Y no solamente lo individual, sino que hasta las características de la vida en general, de la que se manifiesta en todos los vivos, se hace patente. A veces viene acompañado de una imagen-intuición que nos hace conocer instintivamente que no es verdadero. Es una fuerza sintética, que equivale, superándolos, a los conceptos de la mente. Paulatinamente se va materializando, es decir, se va expresando en conceptos parciales verdaderos, pero que no agotan su significado. Es un conocimiento dinámico: sorprende la vida viva, no estáticamente, o muerte, como la inteligencia. Es un conocimiento luminoso, que participa del esplendor de la realidad encontrada. Y se caracteriza por ser una emoción intensa y creadora, parecida a la emoción estática, también intensa, original y creadora. Y por último, es obra del instinto. Lo que le falta de perfección al instinto humano en realización de obras mecánicas, viene compensado por hacerse consciente, es decir, por ser intuición.

Esa es la intuición bergsoniana, patentemente diferente de lo que se llama intuición en las filosofías escolásticas, en un sentido más general. Para éstas la intuición es conocimiento de cualquier realidad presente, que por sí misma influye en su conocimiento. Para él la realidad es presente, e influye por sí misma en su conocimiento, pero no es eso lo que hace que sea verdadera experiencia intuitiva. Su verdadero carácter está en ser un contacto con la vida en su origen, experimentada en sí mismo, con todas las características expuestas a lo largo de este capítulo.

Conclusión

Y éste es el camino en el que Bergson quiere encontrar al creador de la vida y de la materia, vía que tiene por característica hacer desaparecer todas las dificultades y pseudoproblemas (57).

Se da en la realidad tal experiencia? Sigamos con Bergson investigando el universo. Introduzcámonos con él en el campo de la moral filosófica, rico en vivencias íntimas, y observemos sus profundos análisis. El presente capítulo nos ha delineado

(57) Cfr.: Bergson, P.M., pg. 40, Essai, pgs. I y II, VICP «inmediata».

el perfil de una experiencia. Bergson nos asegura que en ella encontrará a Dios. Bergson, el rabino desterrado, rechazando quizá arbitrariamente otros caminos más cortos, nos indica una dirección única ampliada hacia el Dios verdadero.

I I

HACIA EL ENCUENTRO DEL DIOS TRASCENDENTE

1. — CONSIDERACION PREVIA

A — Búsqueda de Dios en la experiencia

Como resumen de lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que hemos concretado el problema de encontrar a Dios a un campo único, a una dirección. La intuición es ese camino, como consecuencia de los postulados empíricos de Bergson. La intuición, pues, es el elemento gnoseológico de importancia primaria. Ella ha de ser la que se remonte hasta el Dios trascendente. Como complemento de ese avance de la intuición hemos establecido también el papel secundario de la inteligencia. Ella será la que preste a la intuición esquemas preparados, conceptos muertos, con los que la intuición intentará reconstruír el ser vivo intuído. Ella además, sacará las consecuencias parciales del hecho simple y polifacético de la intuición; y la que, satisfecha por el éxito de la facultad empírica, guarde en sus arcanos las adquisiciones nuevas. La que las combine, las organice, las adapte a la materialidad de la vida.

Con esa base emprendemos la búsqueda del ser infinito, origen y causa. Y nuestra búsqueda no tiene ya el carácter difuso de un primer planteamiento del problema, sino que se orienta a la búsqueda de la intuición concreta de Dios. No se trata de buscar a Dios en una forma general y abstracta, sino que es en una experiencia concreta donde lo debemos encontrar.

Emprendemos, pues, con Bergson la tarea de buscar, bien sea en nuestro ámbito interno, en las profundidades de nuestro ser propio, bien sea en la sociedad humana a través de su historia, hasta que demos con una experiencia propia del Infinito, o al menos con un ser histórico que lo haya intuído. Entonces será el momento de analizar esa experiencia, y ver si realmente da garantías para afirmar la existencia de un ser eterno.

Ahora se trata de encontrar una intuición que coincida con el origen mismo de la vida. Es, por decirlo así, una prolongación de la intuición metafísica ordinaria, que como una débil

nebulosa rodea, según él, la inteligencia. Es la intuición que capta el ser y la vida en una dimensión nueva e insospechada, pues la capta en sus orígenes, en su totalidad, en su plenitud. Es un ser nuevo el que buscamos, no continuidad del nuestro, ni algo difuso y vago identificado con los seres particulares, del que hayamos dimanado.

B — El Dios de Bergson: un Dios personal, creador, libre

Bergson no duda en afirmar que se trata de un ser personal, sin equívocos de panteísmo o monismo. Es claro en la concepción de Bergson, que el Dios que busca es, tal como se concibe en la filosofía escolástica, un ser personal, individual, substancial. Dice Le Roy (cuya autoridad en lo que respecta a Bergson ya ha sido expuesta):

> «Algunos han querido ver en ella una especie de monismo ateo. El mismo Bergson ha refutado esta opinión. Lo que rechaza y tiene razón de rechazar son las doctrinas que se limitan a hispostasiar la unidad de la naturaleza o la unidad del saber en un Dios, principio inmóvil que realmente nos sería nada, puesto que no haría nada».

Pero añade; citando a Bergson:

> «Las consideraciones expuestas en mi ESSAI acaba derramando luz sobre el hecho de la libertad; las de Matiére et Memoire hacen tocar con el dedo, —así lo espero— la realidad del espíritu. La de la Evolution Creatrice pesentan la creación como un hecho; de todo esto se desprende claramente la idea de un Dios creador y libre, generador a la vez de la materia y de la vida, y cuyo esfuerzo de creación se continúa por el lado de la vida, en la evolución de las especies y en la constitución de las personalidades humanas» (58).

Le Roy nos hace ver cómo Bergson no se dirige a un Dios monista, por el hecho de criticar el Dios inmóvil de Aristóteles, crítica que por otra parte tendremos después ocasión de analizar; sino que está lejos de un monismo ateo. Y para confirmar el hecho cita la carta al P. Tonquedec en que hace ver que la idea de Dios es la cumbre de su espiritualismo hacia la que convergen sus obras. La idea de Dios es de un Dios creador y libre, cuya libertad y esfuerzo se continúa en otras «personalidades» humanas.

Este Dios, tomado en el sentido general de Ser supremo, In-

---

(58) Le Roy, «Bergson», pg. 195. La cita de Bergson es de una carta del mismo al P. Tonquédec, publicada en ETUDES el 20-II-1902 y citada por Le Roy, según «Anales de Phil. Chretienne», marzo, 1912.

finito, primera causa, personal, está en la mente de Bergson, como indicando el fin de su filosofía detectora de intuiciones. Y la línea espiritualista que va desde el descubrimiento de la libertad, al de la realidad del espíritu, y después al del hecho de la creación, acaba en un Dios trascendente. Esa es la mente de Bergson, y el camino: la intuición mística, que según acabamos de ver es su último descubrimiento.

En esa situación nos colocamos. En la del que ha estudiado el camino y presiente la cumbre. La situación de «piedra de espera», de que hablaba Bergson, cuando se lo declaraba en 1916 a Hoffding, antes de haber construído su solución al problema, y cuando buscaba entre la sociedad con sus problemas morales un término a su búsqueda:

> «Realmente... yo lo creo inseparable de los problemas morales, en cuyo estudio estoy absorbido desde hace años, y las líneas de la Evolución Creadora, a las cuales usted hace alusión, me han sido puestas como una «piedra de espera» (59).

La experiencia nos dará las demás características

Estamos, pues, en una situación de búsqueda. Según Bergson, cuando lo encontremos podremos hablar de su naturaleza, por ahora sólo podemos hacer un diseño convencional y general, que después, el contacto con la experiencia, nos hará modificar. Quizá este Dios coincida con el de otros filósofos, con el de los cristianos, por ejemplo; pero esta afirmación será tan sólo una consecuencia a su hallazgo, al encuentro de la intuición reveladora. De otra forma sería una deducción, una demostración «a priori», a la que nuestro filósofo ni en sueños aceptaría acercarse. Como él mismo dice, en un párrafo ya parcialmente analizado más arriba:

> «Se construye A PRIORI una cierta representación; se conviene en decir que esta es la idea de Dios; se deduce después los caracteres que el mundo debería presentar, y si el mundo no los presenta se concluye que Dios es inexistente. Cómo no ver que si la filosofía es obra de la experiencia y del razonamiento ella debe interrogar, siguiendo el método inverso, a la realidad sensible, como al conocimiento humano, y determinar después la naturaleza de Dios razonando sobre lo que la experiencia la habrá dicho? La naturaleza de Dios aparecería así en las razones mismas que se tendría para creer su existencia; se renunciará a deducir su existencia o su no existencia de una concepción arbitraria de su naturaleza» (60).

(59) Hoffdieng «La Philosophie de Bergson», citado por B. Romeyer. Archives de Philosophie, 1947. V. XVII C. I pg. 41.
(60) Bergson, P.S., pg. 281.

No establecemos, pues, de una manera definitiva y concreta lo que es Dios. Sino que llamamos a la experiencia para que nos hable del ser «trascendente a la realidad sensible», y por lo tanto personal, como dijimos. Las características de su naturaleza nos aparecerán, según él, después.

Nuestra posición

Y ésta es nuestra postura al empezar nuestra búsqueda. Ceñirnos al intento de Bergson de encontrar una experiencia mística, reveladora de la existencia de un Ser superior, de un Dios, así como también de las modalidades y características propias de su esencia. Y aunque no podamos circunscribir exactamente las notas del mismo, según la idea de Bergson, recientemente expuesta, tampoco podemos excluír la posibilidad de que sea un Dios verdadero. Sobre todo habiendo visto, con Le Roy, que sus ataques previos contra un Motor Inmóvil no son propiamente ataques contra un Dios personal, ni propugnación previa de un panteísmo o monismo ateo. Empezamos, pues, nuestro trabajo con el mismo parecer de Penido:

> «Imposible excluír de antemano la posibilidad de una coincidencia de hecho entre el Dios bergsoniano y el Dios cristiano» (61).

C — Dónde busca Bergson a Dios

a) En la experiencia mística

Y es en la experiencia mística donde hemos de buscar a Dios. Bergson cae en la cuenta de que no todos poseemos ese contacto y visión directa del infinito. No todos los hombres son místicos, sin embargo debe haberlos en medio de la sociedad. Nosotros apenas sentimos dentro de nosotros una débil resonancia de lo que ellos sienten. Entre las presiones externas que sentimos en nuestra sociedad hay una aspiración interna que nos impulsa desde dentro, y que no es otra cosa sino un contacto con los héroes, con los grandes, con los que realmente han intuído la verdad y el Amor (62). El hecho de que sintamos esas resonancias ya es un indicio de la existencia de la nota original, de la intuición mística verdadera. Por eso debemos emprender un trabajo de búsqueda.

---

(61) Penido M. L. Dieu dans le Bergsonisme, pg. 153.
(62) En la introducción a «la Pensée et le Mouvant», Bergson prevé la posibilidad de una intuición de Dios por parte de los místicos. Cfr. cita 42a.

Jourdain Messaut explica en esta forma la atracción que Bergson descubre en todos hacia los místicos, así como el verdadero carácter intuitivo de aquellos:

> «De hecho, si las gracias místicas son reservadas a un pequeño número, el hombre puede entender en sí, si presta atención, el llamado misterioso, pero real de la conciencia moral hacia el bien absoluto, hacia la caridad: es capaz del amor divino, ayudado por la gracia. El objeto de los místicos es entonces despertar sobre la tierra, difundir y entretener por su influencia intermitente y continua a la vez de su irradiación, esta vida de caridad que está durmiendo en toda alma. Ellos extienden poco a poco en la humanidad una atmósfera superior que penetra los corazones, los dispone, y los ayuda a pasar y a resolver el problema religioso. Miembros privilegiados de la gran familia humana en la duración de los tiempos, y como sus delegados después de Dios. Un eco de su intuición se refleja en ondas débiles sobre la pobreza de sus hermanos. El cuerpo todo entero aprovecha las gracias excepcionales acordadas a los místicos y presa en la caridad. La creencia en Dios se vuelve así más espontánea y más fácil, sin ser llamados a las mismas experiencias sublimes, a este grado de coincidencia con la divinidad experimentado por los grandes maestros todos los que consienten en abrirse a la penetración de su espíritu pueden encontrar a Dios, y dará su existencia una fe que no reposará solamente en un testimonio externo, sino en una certeza personal absoluta: el alma que cree es ella su propio testimonio» (63).

Los que intuyen a Dios, los místicos, son en la mentalidad de Bergson, según explica el P. Messaut, los que difunden a Dios. La vida de Bergson se embarca en la difícil empresa de detectar esas ondas que provienen de los místico, y ver si nos conducen a resultados positivos acerca de Dios.

Conclusión

Y éste es el motivo de que sea en el campo de la sociedad, en sus manifestaciones morales y religiosas, hacia donde debemos dirigir ahora nuestra mirada. A las manifestaciones morales, porque todos sentimos en ellas una presión e impulso interior, que puede provenir de algún contacto con las ondas de «sympathia» que provienen de los místicos. O con las ondas religiosas que encierren un testimonio humano, en ninguna manera rechazable al tratarse de Dios. Puede ser que no sea solamente el capricho el que haga a los hombres afirmar la existencia de Dios, sino que quizá haya una verdadera serie de ex-

(63) Messaut Jourdain. «Auteur des Deux Sources». Rev. Thom. T. XVI No. 77, pg. 74.

periencias intuitivas de Dios, propagadas por esas ondas de amor y caridad.

Por eso a continuación dirigiremos nuestra atención con el filósofo hacia la sociedad histórica. Detectaremos los caracteres de presión externa y de impulso (intuición) que se manifiestan en él. Después analizaremos con el mismo los elementos de defensa y fábula que se manifiestan en la afirmación por parte de los hombres, de un Dios trascendente, hasta llegar a la consideración de los elementos que provienen de ponerse en contacto con una realidad suprema, elementos de simpatía o coincidencia con una realidad superior que nos estimula, hasta llegar a encontrar el centro de irradiación de esos elementos morales y religiosos. En ese centro de irradiación esperemos encontrar la verdadera experiencia del ser infinito. Una vez encontrada esta experiencia, será el momento de preguntarnos si es o no real la garantía que presenta de la existencia de Dios.

Al llegar a este punto nos podemos explicar por qué se le ha llamado misticismo al final de la filosofía de Bergson. Porque según afirma J. M. Penido, refiriéndose a la obra de este filósofo:

> «Misticismo y Filosofía son la una y la otra como el superlativo y el comparativo, o inspirándonos en la manera actual de hablar, el místico bergsoniano es un «superfilósofo» y recíprocamente el filósofo bergsoniano es un místico embrionario» (64).

2. — OBSERVANDO LA SOCIEDAD

A — La Sociedad tiene un fundamento en el individuo concreto: el «yo» social

Al hablar del hombre aislado y de sus instrumentos gnoseológicos propios, vimos que en la interpretación de Bergson era la inteligencia con el instinto todo lo que había podido hacer la naturaleza por el individuo. Al considerar al hombre como grupo, como especie, Bergson observa que es la conformación moral todo lo que la naturaleza ha podido hacer por él:

> «Dando al hombre una conformación moral que le era necesaria para vivir en grupo, la naturaleza ha hecho probablemente por la especie todo lo que podía» (65).

El hombre tiene, pues, un «yo moral», una conformación

(64) Penido. L. c., pg. 91.
(65) Bergson. D. S., pg. 96.

que le hace sujetarse a determinadas reglas buenas, y que Bergson llama «yo social» como distinto del «yo individual», del que hemos hablado hasta aquí. Este «yo social», actuado por una doble corriente interna es el fundamento de la vida social, según Bergson.

Cómo llega a esta conclusión? Después de un lento y concienzudo análisis de la sociedad. En las «Dos fuentes» se propone Bergson la cuestión de los dos elementos que influyen en la organización de una sociedad. Brevemente seguiremos sus pasos, buscando con el filósofo el elemento de intuición del infinito.

Nosotros vemos a los demás mejores que nosotros, por lo menos así nos parece. Y ya es esta ilusión un elemento de construcción de la sociedad, pues nos hace agruparnos, acercarnos a los mejores. Dice Bergson:

> «Sobre esta feliz ilusión reposa una buena parte de la vida social» (66).

Y es que en nosotros se descubre una continuación de las leyes de la naturaleza. La naturaleza operante entre los seres libres que sin violentar su libertad les da un «moi social» que nos ata con los otros hombres, y también con nosotros mismos. «Yo» que nos impulsa a salir de nuestro egoísmo, y a colaborar y pedir ayuda a los demás. Cultivar ese «yo social» es ya una parte esencial de nuestra obligación frente a la sociedad (67).

Nadie se siente desligado de la sociedad, ya que nadie está privado de esa exigencia social de su «yo» propio. Hasta los criminales necesitan confesar sus crímenes a alguna persona. La perturbación de esas relaciones sociales causaría la mortal «angustia moral».

> «La angustia moral es una perturbación de las relaciones entre el yo social y el yo individual» (68).

Hay, pues, un camino trazado dentro de nosotros. La adaptación a la sociedad es costosa, y exige poner los medios con trabajo. Pero la dirección está señalada. La sociedad exige, y nosotros, permaneciendo libres, sentimos la necesidad de obedecer. Lo exige el yo social.

---

(66) Bergson. D. S., pg. 8.
(67) Bergson, D. S., pg. 8.
(68) Bergson, D. S., pg. 10.

B — Otros fundamentos de la Sociedad

a) La moral cerrada

El número de obligaciones impuestas es mayor en las sociedades más evolucionadas, en las de un grado de civilización superior y perfecto. La sociedad ha encontrado reglas que satisfacen nuestras necesidades, y también la necesidad de obedecer. En los animales se encuentran reglas necesarias, en los hombres necesidad de reglas.

Y es principalmente la sociedad «cerrada» la que satisface esta necesidad de reglas. Una sociedad parcial, limitada y pequeña, condicionada por intereses poco universales, intereses de ataque y defensa. Una sociedad que después analizaremos con detalle, caracterizada por su carácter regional de nación, y no de humanidad entera. Caracterizada por sus órdenes y sus mandatos que hay que obedecer. Y esta sociedad cerrada que corresponde a la tendencia de aceptar reglas y mandatos de mi «yo social», viene a ser la consecuencia de esa moral cerrada, originada por la tendencia a obedecer de mi «yo». Sociedad cerrada, de presión sobre los individuos. Sólo pasividad ciega y resignada.

b) La moral abierta, fundamento de la sociedad

Pero también encontramos una superación de esta moral. Se funda en la necesidad que tenemos de imitar a los grandes, pero no por imposición ciega de sus reglas, sino por simpatía, por amor, por atracción interna. No es una necesidad de aceptar reglas de la sociedad en sentido impersonal, sino que es atracción personal de imitación directa.

Y este hecho de atracción directa cuenta a su favor el hecho que Bergson analiza en sí mismo de que sentimos con mayor intensidad y eficacia la atracción de una norma cuando la vemos encarnada en otro. La vemos buena, en un individuo bueno, o mala, en uno malo. Este hecho se patentiza de una manera especial al tratarse de los hombres grandes, de los emprendedores, de los santos. Nadie ha arrastrado multitudes como los santos.

1) Primera característica de la moral abierta: el impulso

La primera manifestación de esta atracción y la más esencial es el impulso, al revés de la necesidad de aceptar normas de una sociedad cerrada, cuya característica es la presión.

2) Segunda característica de la moral abierta: la tracción, de emoción

La segunda manifestación esencial es la emoción que la constituye. Emoción que se nos comunica en la imitación como una llama a otra llama. Emoción fuente de acción y de vida. Es entrar en el terreno fluído y viviente, participar del carácter creador de la vida.

La emoción es causa de obras, como podemos verlo en la voluntad, y de esquemas, como podemos verlo en la inteligencia. Es difícil reconocer este carácter emotivo de esta moral, porque el entendimiento tiende a disgregar lo visto en cuadros muertos: fórmulas de sociedad cerrada. Sin embargo, de hecho, se da, y constituye el matiz principal de esta moral que nos hace obrar con más energía que la moral cerrada. Es una moral abierta, fuente de sociedades abiertas.

C — Encuentro de ambas morales en la Sociedad

En la práctica no encontramos esta disgregación total de sociedad (69), sino que ambas constituyen una moral única superior, aunque en algunas sociedades predomine el tinte de una moral y en otras el de la otra. Es una moral superior que abraza a ambas, aprovechándose de los caracteres las dos. Es la misma que vuelve sobre sí una vez constituída la especie (sociedad cerrada), que obra directamente sobre los individuos (sociedad abierta). La mayoría de los individuos sienten intensamente la necesidad que más arriba analizamos, de adaptarse a las normas de la sociedad. Pero hay individuos privilegiados que sienten el impulso de la moral abierta y arrastran a los demás, que establecen nuevos preceptos, nuevos esquemas que aceptar, nuevos elementos de sujeción. Y así la moral cerrada conserva las adquisiciones de los héroes de la moral abierta (como la inteligencia conservaba en esquemas las conquistas vivas de la intuición) y ambas se complementan, constituyendo modos de obrar para los hombres.

La naturaleza, pues, había agrupado al hombre en sociedades, por su tendencia o «yo» social que le hacía sentir la necesidad de aceptar reglas. Le había dado medios de adaptarse y sobrevivir, pero he aquí que sobreviene lo imprevisto. Al la-

(69) Bergson D. S., pg. 47.

do de la moral cerrada aparece la abierta, completándola, haciéndola avanzar hacia límites insospechados.

D — Lugar que ocupa en ella el Evangelio: Suprema moral abierta

El Evangelio es la mayor expresión de esa moral abierta (70). En el Sermón de la Montaña, El mismo se contrapone a lo antiguo como elemento de avance, como punto de atracción hacia una sociedad abierta. Según el mismo Bergson esta idea se deduce de aquellas palabras:

> «Se os ha dicho hasta ahora que... Y yo os digo que...» (71). A un lado lo cerrado, lo que la sociedad imponía: «Se os ha dicho hasta ahora». Y al otro lado lo nuevo, lo abierto: Pero yo os digo».

Así encontramos de nuevo los dos elementos de sociedad cerrada y abierta complementándose. La atracción y emoción con que arrastraba Jesús se cristalizaría en nuevos preceptos.

Y en esta forma, según Bergson, se sintetizan todos los progresos de la moral humana, y sus conservaciones, de padres a hijos, en la historia. Su último fundamento: dos morales, cerrada y abierta, que complementándose mutuamente constituyen una moral que avanza (abierta) y vuelve sobre sí misma. El fundamento de esta moral es esa necesidad de la naturaleza que se forma en dos maneras: una manera de presión (moral cerrada) y otra de aspiración e impulso (abierta), Morales que en el fondo no son dos cosas distintas, sin expresión de una realidad superior y misteriosa que es la vida.

Nuestra posición

Y con esto hemos podido lanzar una mirada de conjunto sobre la visión bergsoniana de la sociedad, con los elementos vitales que actúan sobre ella. Ahora podremos descender a estudiar parcialmente los puntos que nos interesan, estudiando las manifestaciones teísticas de esa sociedad, esperando poder encontrar, alentados por la promesa de Bergson, la experiencia mística del Trascendente.

Por ahora contamos ya con una síntesis de la sociedad, que Bergson ve movida internamente por dos movimientos, origen, según él, de la Moral, palabra que para nuestro filósofo parece

(70) Ibid., pg. 57.
(71) Ib.

no tener más sentido que el de función reguladora de las obras de los hombres.

Sin desarrollar un punto de vista sobre esta concepción de la moral, que está fuera de la dirección filosófica de nuestro estudio, procuraremos analizar estas dos fuerzas, de presión y atracción, en sus manifestaciones acerca de un Dios Infinito y Trascendente. Pesando en detalle el valor de sus fundamentos y la solidez de las bases en que estriban, hasta dar con la manifestación clave, hacia la que nos orientamos desde el primer capítulo.

3. — Orientación hacia el campo de la moral: la Religión

En esta misma sociedad que acabamos de estudiar en sus rasgos generales, es en la que Bergson encuentra diversas afirmaciones de la divinidad. Alrededor de la idea de Dios, observa, se agrupa toda una serie de prácticas y ritos que constituyen una religión. Una serie de actividades dirigidas a un Dios supremo.

A — Carácter anormal de algunas religiones.

a) La Religión Estática

Sin embargo, ese conjunto de obras no siempre tiene el carácter sublime del que está en contacto con Dios:

> «El espectáculo de lo que fueron las religiones, y de lo que algunas todavía son es humillante para la inteligencia humana» (72).

Se les ha visto cometer inmoralidades, imponer crímenes. La religión que nos habla de dios, no es siempre la religión que nos habla de Dios. Pero no es esto motivo suficiente para rechazar en bloque las religiones, como manifestaciones humanas falsas. Bergson analiza el origen de las aberraciones que en ellas se encuentran y cree llegar a la clave de sus errores: LA RELIGION ESTATICA es la manifestación de la sociedad organizada bajo impulsos de atracción y presión.

b) Origen de LA RELIGION ESTATICA

1) Necesidad humana de seguridad

El hombre se encuentra en cierto aspecto en una condición de inferioridad respecto a los animales sin inteligencia. Ellos

(72) Bergson. D. S., 106.

tienen dentro de sí un instinto ciego que los impulsa a realizar sus acciones. Este instinto va rigiendo su actividad con precisión admirable, dirigiendo sus obras hacia fines muchas veces lejanos. En el hombre este instinto no es tan perfecto. Además posee un inteligencia que le hace caer en la cuenta de la distancia en que se encuentra respecto a sus fines. Ve que hay un abismo entre la siembra y la cosecha, y como no tiene ese instinto interno que le obligue a sembrar ciegamente, necesita un númen superior, un ser divino que le asegure el éxito. Y así crea con la inteligencia un Dios: el Dios de la siembra que lo protegerá desde la altura.

2) Angustia ante la muerte

El hombre, además se encuentra consciente de la encrucijada de la muerte. Los animales ven perecer a sus semejantes, sin embargo nada les impide el continuar sus actividades. El hombre les ve morir, y cae en la cuenta de que también a él le espera un fin semejante.

El encontrarse en esta situación ante la nada de la muerte lo llena de una angustia terrible, y se ve impulsado a construír una divinidad superior inmortal, con el que se reúna en la otra vida. Un dios guerrero, con quien los soldados se encuentren después de la muerte. Nuestra necesidad, pues, de vivir nos hace, según él, construír un Dios inmortal (73). Por otra parte la vida era entendida como participación de un ser superior, lo cual, unido con lo anterior, hacía más tangible la necesidad de una religión que asegurara la exigencia de inmortalidad.

3) Función fabulatriz

El hombre, principalmente en el estado primitivo, tiende a construírse sus dioses, para asegurar el éxito de sus empresas. (Para estar seguro de que puesta la causa: la siembra, se realizará el efecto: la cosecha), y para defenderse inconscientemente de la angustia ante la muerte.

Este dios es pues pura fábula. «Efecto de la función fabulatriz» en pro de la utilidad, (74), con objeto de asegurarse de la depresión o de la angustia, (75), contra la desorganización, (76), contra la imprevisibilidad, (77), llamará Bergson a es-

(73) Bergson, Ib., pgs. 135, 136, 137.
(74) Ib., pg. 140.
(75) Ib., pgs. 134-38.
(76) Ib., pg., 133.
(77) Ib., pgs. 145-48.

ta construcción de dioses. Construcción caracterizada principalmente por la tendencia humana a crear personalidades en torno de sí. Tendencia a personalizar que se encuentra principalmente en los hombres primitivos, ignorantes de las razones científicas y de los nexos causales entre las cosas.

Esta tendencia consiste en crear una persona con la inteligencia, una persona que realice los efectos que quiere obtener. «Personalización de la causal» lo llama Bergson (78), que se manifiesta en el llamar «suerte» a lo que se debe a otras causas, o en echar la culpa a la «fatalidad» o a la casualidad, como a unos seres, la culpa de lo que nos sucede.

4) — Formación de las divinidades

Y así nos encontramos a lo largo de la historia con ese proceso de pasar de nuestras necesidades a la fabulación y construcción de una causa que las pueda satisfacer. Construcción lenta, elaborada a través de los años. Así, dice Bergson, ha hecho falta mucho tiempo para pasar de la idea de fuente a la de Ninfa bienhechora:

> «Ha hecho falta mucho tiempo sin duda entre los griegos para que del espíritu de la fuente se vuelva ninfa graciosa, y el del bosque una Hamadyade. Primitivamente el espíritu de la fuente no ha sido más que la fuente misma, como bienhechora del hombre. Más precisamente era esa acción bienhechora, en lo que tiene de permanente... Es un dato inmediato de nuestros sentidos. Nuestra filosofía y nuestro lenguaje ponen la substancia, la rodean de atributos y le hacen salir actos como emanaciones...» (79).

De la fuente que tenemos ante nuestros sentidos, pasamos, pues, a la idea de ninfa, substancia llena de atributos, persona.

Sus atributos

Estas personas incipientes, van después enriqueciéndose con atributos de otras personas, de otros dioses. Los hombres necesitan dioses poderosos para satisfacer las inquietudes que expusimos arriba, y van enriqueciéndolos, perfilándolos cada vez mejor.

> «Es raro, por otra parte que la evolución llegue a un estado definitivo. Por elevado que sea el dios, su divinidad no implica en manera alguna inmutabilidad. Por el contrario son los dioses principales de las religiones antiguas los que han

(78) Bergson, D. S., pg. 170 y sgte.
(79) Bergson, D. S., pg. 191.

cambiado más, enriqueciéndose con atributos nuevos por la absorción de dioses diferentes, con los que engrosan su substancia. Así entre los Egipcios el dios solar... atrae hacia sí otras divinidades, las asimila, se abraza con ellas, se amalgama con el dios más importante de Tebas, Amon, para formar Amon-Rha...» (80).

«Pero ninguna evolución tan rica como la de Zeus, dios soberano de la Grecia. Después de haber comenzado, sin duda, por ser el que se adora en la cima de las montañas, que dispone de las nubes, de la lluvia y del trueno, junto a su función metereológica, si se puede hablar así, atributos sociales que toman una complejidad creciente; y acaba por ser el dios que preside todos los grupos, desde la familia al estado....» (81).

Así, pues, los dioses van creciendo, haciéndose poderosos en la mente de los hombres, a costa muchas veces de otros dioses que les van dejando lugar.

Su carácter de persona

Lo mismo sucede con la personalidad de los mismos. Al principio es algo vago e impersonal. Una función: la siembra. Una estación, una cualidad. Después van adquiriendo su carácter de persona.

«Desde que el hombre cultiva la tierra hay dioses que se interesan por las mieses, que dan el calor, que aseguran la regularidad de las estaciones. Estas funciones agrícolas han debido caracterizar algunos de los dioses más ancianos, aunque se les ha perdido de vista hasta que la evolución del dios hubo hecho de él una personalidad completa» (82).

Y en esta manera, tras una lenta evolución, van siendo edificadas las personalidades de multitud de dioses distintos, según los grupos históricos que han tenido parte en su construcción:

«Si se admite con nosotros, que la inteligencia primitiva cree percibir alrededor de ella, en los fenómenos y sucesos, elementos de personalidad más que personalidades completas(la religión, tal cual la acabamos de explicar acabará por reforzar esos elementos, hasta el punto de convertirlos en personas» (83).

¿Cuál es la explicación última de esta obra común de la humanidad? No la busquemos, según Bergson, en la realidad de un Dios hacia el que converjan todos los hombres. La última explicación del hecho es la que hemos dado: una lenta evolución

(80) Bergson, D. S., pg. 200.
(81) Ib.
(82) Ib. pg. 203.
(83) Ib., pg. 207.

de dioses, que satisfagan determinadas necesidades psicológicas de los hombres, que acudan a llenar ciertos huecos de su vida. Es una función «fabulatriz» la que explica los dioses parciales construídos por las diversas religiones «estáticas».

Sólo nos queda preguntarnos cuál es la explicación de esta función fabulatriz. Quizá tenga algún carácter intuitivo verdadero.

La inteligencia guiada por el instinto

Bergson descarta desde el principio la posibilidad de que sea la imaginación la causante de estas construcciones. Le parece demasiado difusa. No le parece que la imaginación tenga un carácter bien definido de facultad espiritual:

> «Dejemos a un lado la imaginación, que no es más que una palabra, y consideremos una facultad bien definida del espíritu» (84).

Esta facultad, según nos lo explica después, es la inteligencia que ha recibido del impulso vital esa capacidad de elaborar ciertas fábulas:

> «La detención misma del impulso creador que se tradujo por la aparición de nuestra especie, ha dado con la inteligencia humana la función fabulatriz, que elamora las religiones estáticas» (85).

Es, pues, una obra de la inteligencia. Tendrá valor objetivo? Ya vimos que no; si es obra de la inteligencia podrá tener un valor utilitario, pero no de objetividad trascendente, mientras no aparezca una intuición empírica delante que justifique los pasos dados. Y ya vimos en nuestro análisis que no se encuentra ninguna intuición, sino tan sólo soluciones a determinados problemas prácticos de la vida. Una manera de encontrar seguridad.

No tiene, pues, valor objetivo, sino valor práctico. Es para resolver determinados problemas. Ahora bien, esos problemas aparecieron precisamente por el hecho de que el hombre tuviera inteligencia. La inteligencia fue, según vimos, la que le creó grandes problemas al hombre, al encontrarse frente a la muerte, al sentirse seguro. La inteligencia, pues, es un avance sobre los demás seres, y necesitaba la función fabulatriz para

---

(84) Bergson, D. S. 207.
(85) Ib., 224.
(86) Ib., 210.

defenderse de los mismos problemas que ella se creó, al colocarse en un nivel superior al de los demás seres. Según el autor:

> «Si la especie humana existe, es que el mismo acto por el cual había sido dotado al hombre de la inteligencia fabricatriz, del esfuerzo continuado de la inteligencia, del peligro creado por la continuidad del esfuerzo, es el que suscitaba la función fabulatriz» (87).

La inteligencia se defiende a sí misma, construyéndose ideas de dioses. En esa defensa propia la inteligencia no hace más que dejarse impulsar por la naturaleza.

> «Son reacciones defensivas de la naturaleza contra la representación por parte de la inteligencia de un margen descorazonador de imprevisión entre la iniciativa tomada y el efecto deseado» (88).

Es la naturaleza que le impulsa a defenderse de los peligros creados por sí misma:

> «La religión (estática) es todavía una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder defensivo de la naturaleza»
> «Vista de un segundo punto de vista (el que analizamos de la muerte), la religión (estática) es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación intelectual de la inevitabilidad de la muerte (89).

Y ésta es la conclusión que saca el filósofo al estudiar cada uno de los peligros estudiados más arriba como creados por la inteligencia, incluso el de pensar en sí misma tan sólo, dejando a un lado los demás seres que le rodean constituyendo un grupo social:

> «La religión primitiva vista por el lado que la miramos es una precaución contra el peligro que se corre, desde que se piensa, de no pensar más que en sí. Es una reacción defensiva de la naturaleza contra la inteligencia» (91).

El instinto, que al hacerse intelectivo se encontró lleno de angustia ante los peligros, obliga a la inteligencia a construírse esquemas con qué contentarse. Que estos esquemas no provengan de una intuición empírica, en las religiones estáticas, se desprende de los aspectos parciales de dicha religión analizados por nosotros hasta ahora. Que no haya ningún resquicio, según Bergson, ni rastro de intuición, en las religiones estáticas, en cuanto son estáticas, se desprende del párrafo en que Bergson sintetiza su estudio sobre ellas:

---

(87) Bergson, D.S. 210.
(88) Ib., 147.
(89) Ib., 127.
(90) Ib., 129.
(91) Bergson, D. S., pg. 129.

«No nos queda sino resumir, para definir esta religión en términos precisos: Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia» (92).

Conclusión

La Religión estática, pues, no nos sirve para encontrar algún dato positivo que tenga los caracteres de intuición empírica exigidos por Bergson para avanzar en nuestro conocimiento verdadero de la realidad, menos aún para dar el salto que nos transporte hasta el infinito de Dios.

Después veremos que la religión estática cumple también una función específica en la conservación de la verdad adquirida por los místicos. Pero para encontrar la verdad por primera vez no es apta. La solución debe venir por otra dirección.

Y antes de terminar nuestro estudio sobre las religiones estáticas queremos hacer notar el matiz intelectivo que les aplica Bergson. Ellas nos ofrecen dioses vislumbrados quizá en un razonamiento deductivo, a base de la contingencia de los que llegan a la existencia, adornados siempre con la fantasía de la función fabulatriz. Pero estos dioses deben escribirse con minúscula. No nos consta, según él, de su certeza absoluta, de que existan, hasta que experimentemos el hecho realmente.

De nuevo aparece aquí la división que hace Bergson en todos los campos de la filosofía. Lo útil y lo verdadero, restringiendo el significado de lo último a lo que proviene de la experiencia. En el campo gnoseológico era «inteligencia» (útil) e «intuición» (verdad). En la organización de la sociedad era presión (moral cerrada) y aspiración (moral abierta). En el campo de la Religión es estática (inteligencia) y dinámica (intuición). En todas partes hay un elemento triunfante, que va hacia adelante a la conquista de la verdadera realidad, y otro elemento que se arrastra detrás reorganizando y adaptando a la utilidad de la vida sus conquistas.

Nuestra posición

De nuevo aquí, como en el capítulo de la inteligencia, ha-

---

(92) Ib., 219.

cemos constar nuestra sentencia acerca de esta división: no la admitimos. Bergson, sólo admite una noción verdadera de Dios: la del místico. Admite otra falsa, creada por la función fabulatriz a base de la religión natural (93). Nosotros admitimos una noción verdadera, que puede provenir o no de los místicos, pero que puede ser en ambos casos, y lo es, verdadera. Es la idea del ser, causa de todos los seres que no necesita comprobación de los místicos. Es una noción autónoma, válida siempre, fundada en el raciocinio deductivo, y base de la religión natural.

Pero siguiendo el método que nos ha guiado hasta ahora, prescindimos de nuestra sentencia, para seguir con el filósofo la marcha hacia el Dios trascendente. Bergson renunció a investigar con la deducción como elemento primario de búsqueda. Ahora le vemos en consecuencia rechazar el Dios de la religión natural, atribuyéndoselo exclusivamente a una función fabulatriz humana en los casos en que no hay misticismo. Viéndole con cierta amargura rechazar un camino verdadero, seguimos con él por la senda incierta, limitándonos a hacer constar que un camino queda olvidado atrás.

Vemos, pues, a Bergson dejar a un lado un camino, con maraña de superchería y fábula a los lados. En medio había una verdadera senda, que llegaba a su término: el Dios real encendido por luz natural, a base de un raciocinio cierto, suscitado por la contingencia de lo creado.

Bergson, pues, espera encontrar en otra parte la explicación última de la religión y del hombre. Dónde? Ya lo hemos observado: en el mismo seno de la religión dinámica, en una experiencia mística de Dios.

> «Creemos que para peentrar hasta la esencia misma de la religión y para comprender la historia de la humanidad, sería preciso transportarse en seguida de la religión estática y exterior a esta religión dinámica, interior, de la que trataremos más adelante» (94).

b) — La Religión Dinámica

La Religión estática, obra de la inteligencia, no le satisfacía a Bergson. Por ser inteligencia estaba inclinada hacia lo útil. Su aguja indicaba la dirección de lo práctico. Nada sabía de la región misteriosa de lo verdadero. Pero, él mismo reconoce que la Religión estática no abarca la totalidad del hecho re-

---

(93) Penido, L. C., pg. 106.
(94) Bergson, D. S4, pg. 197.

ligioso. Quizá en la parcela misma de la Religión se encuentre la encrucijada esperada.

1) Búsqueda de la intuición en una religión vital

Esta vez lo que busca es una religión de la intuición y de la experiencia que nos arranque del utilitarismo de la religión de la inteligencia.

> «Sabemos que alrededor de la inteligencia queda una franja de intuición vaga y evanescente. No se podría fijarla, intensificarla y sobre todo completarla en acción, ya que no se ha vuelto pura visión más que por debilitación de su principio» (95).

Bergson se propone, pues, el problema de volver a la intuición, vaga y evanescente sí, pero no por naturaleza, sino por atrofia, y prosigue:

> «Un alma capaz y digna de este esfuerzo no se preguntaría si el principio con el cual se pone en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o su delegación terrestre. Le bastaría sentir que se deja penetrar... por un ser que puede inmensamente más que ella, como por el fuego que la enrojece. Su proximidad a la vida sería además su inseparabilidad de este principio, alegría en la alegría, amor de lo que no es más que amor» (96).

Por una primera intensificación, muy de acuerdo con la teoría de la intensificación de las intuiciones expuesta en el primer capítulo, Bergson encuentra la posibilidad de que un alma «capaz y digna» se ponga en contacto con ser superior a ella. En este momento, juzga Bergson que el alma todavía no se pregunta si es Dios el ser intuído (ya veremos luego si en algún momento llega a preguntárselo). Pero está ya en contacto con una realidad trascendente superior. Y sigue diciendo:

> «Ella se entregaría además a la sociedad, pero a una sociedad que sería la humanidad entera, amada en el amor de aquel que es su principio. La confianza que la religión estática proporcionaba al hombre se encontraría transfigurada» (97).

La consecuencia de esta intuición, sería, pues, un hecho superior al de la religión estática, muy superior: «transfigurada», dice él mismo. Y se pregunta a continuación:

«Sería preciso hablar de religión?» Y responde más ade-

(95) Bergson, D. S. 226.
(96) Ib., pg. 226.
(97) Bergson, D. S., 227.

lante: «Hay varias razones para hablar de religión en ambos casos» (98).

La consecuencia del misticismo es una sublimación, por tanto, gradual de la religión estática; es una religión, pero con una diferencia que por serlo de grados lo es ya de naturaleza. Es, dice, un perfume que se va comunicando a la sociedad poco a poco.

> «Sobre todo, hay que considerar que el misticismo puro es una esencia rara, que se encuentra lo más frecuentemente en el estado de dilución que no se comunica a la masa, a la cual le comunica su color y su perfume, y que se debe dejar con ella, prácticamente inseparable, si se quiere encontrarla obrando, porque es tal que ha acabado por imponerse al mundo. Colocándose en este punto de vista se percibiría una serie de transiciones y como diferencias de grado, donde realmente hay una diferencia de naturaleza» (99).

Esa nueva religión que se funda en el misticismo es la que busca Bergson. Religión fundada en la atmósfera evanescente de intuición que rodea la inteligencia. Religión que es perfume, proveniente de los místicos, seres intuidores de realidades superiores. Fácilmente se comprende por qué de unos seres con experiencia mística espera Bergson la resolución del problema vital y supremo.

2) La religión dinámica, superior a la estática

Esta nueva religión es la culminación de las religiones estáticas. Es la religión superior que realiza de una manera mejor los efectos parciales que ellas obtenían. Entra resueltamente por el camino de un solo Dios al que apuntaban las religiones estáticas, y colocándose en una altura superior utiliza a éstas como medio de difusión.

> «Así como la aspiración de la moral nueva no toma cuerpo más que tomando de la sociedad cerrada su forma natural que es la obligación, así la religión dinámica no se propaga más que por las imágenes y los símbolos que construye la función fabulatriz» (100).

La función fabulatriz, constructora de religiones estáticas, se subordina también a esta nueva religión, y sus dioses, sus construcciones, irán adquiriendo un carácter abjetivo, después de unificarse en uno solo, según vayan siendo aprobadas por el

(98) Ib.
(99) Ib.
(100) Bergson, D. S., 289.

impulso nuevo de la religión superior. Y en este sentido también dice hablando de la nueva religión:

> «Nosotros nos convenceremos todavía mejor, y veremos por otro lado, cómo estas dos religiones se oponen y cómo se juntan, si tenemos en cuenta las tentativas de la segunda *para instalarse en la primera antes de suplantarla»* (101)

3) Carácter de la religión dinámica: el dinamismo vital activo

El carácter específico de esta nueva religión es el dinamismo. Por eso se llama dinámica, contrapuesta a la intelectiva, estática, muerta, utilitaria. Esta nueva, por ser supraintelectual tiene las características del hombre de genio que experimenta la realidad; es pues una religión viva, llena de ímpetu y fuerza, una religión dinámica, es el aporte «supraintelectual»:

> «Hemos visto que lo puro estático sería lo infraintelectual, y lo puro dinámico lo supraintelectual. Lo uno ha sido querido por la naturaleza, lo otro es el aporte del genio humano» (102).

La religión dinámica es precisamente el aporte del genio humano, y su dinamismo por tanto es algo supraintelectual.

4) Su dinamismo proviene de un contacto con la vida

Este dinamismo, aporte del genio, consiste en un acercamiento a la vida, en una participación del dinamismo vital de la vida. La vida, intuída por él le comunica su dinamismo propio, su vitalidad, vitalidad que se comunica a su obra. Ese dinamismo se diferencia principalmente del «estatismo», en que por ser algo propio de la vida tiene un eco en nosotros, a diferencia de lo intelectual que se nos imprime indiferentemente. Bergson expone esta característica:

> «Hay una diferencia que si se la considera se la verá atenuar en materia de religión, entre lo estático y lo dinámico... La gran mayoría de los hombres podrá permanecer casi extraño a las matemáticas, por ejemplo, al saludar el genio de un Descartes o un Newton. Pero los que se inclinan ante la palabra del místico, porque entienden en el fondo de ellos un débil eco, no permanecerán indiferentes a lo que anuncia. Si tenían ya creencias y no pueden o no quieren desatarse de ellas se persuadirán de que las transforman, y efectivamente las modificaron. Los elementos subsistirán, pero magnetizados en otro sentido por esta animación» (103).

La diferencia entre lo estático y lo dinámico nos la expre-

---

(101) Ib., pg. 91.
(102) Ib.
(103) Bergson, D. S., 230.

sa aquí Bergson, según su costumbre de acudir al ejemplo. El que se pone en contacto con un místico siente dentro de sí un eco, y una magnetización en todos sus elementos estáticos, que acaban por orientarse hacia aquella dirección, se da la «animación», que no se daba antes. Esta animación o vitalidad es para Bergson el dinamismo propio de la Religión mística.

Nuestra posición

Este es el carácter que da Bergson a la religión nueva, que embebe como perfume las demás religiones. En toda religión descubre cierto aroma, cierta vitalidad comunicada por algún místico, influyendo desde tiempo remoto quizá. Pero se trata de averiguar cuáles de los elementos de las religiones son auténticos. Nada mejor para ello que remontarse hasta el centro mismo de radiación de este dinamismo, en el que se encuentran los genios de la existencia: los místicos. Una vez encontrado podremos estudiar su misticismo. El camino ahora es buscar una religión en que se dé este dinamismo. Ella nos ofrecerá sus místicos, testigos del infinito. El dinamismo es, pues, en este momento, el sendero, cada vez más estrecho que le une a Bergson con una futura verdad. Y también es la pista, por la que debemos seguir a Bergson hasta localizar la verdadera experiencia mística.

III

HACIA EL ENCUENTRO DEL VERDADERO MISTICO

1. — DOS DIRECCIONES FRUSTRADAS

Una vez establecido con Bergson el carácter peculiar de la religión dinámica comprendemos por qué espera Bergson encontrar en ella la experiencia mística. La Religión dinámica se constituye por el ímpetu de amor y vida que llena el alma de los místicos. Esa es la fuente real de su dinamismo propio.

A. — Dirección proveniente del Occidente Griego

a) Fiestas dionisíacas primitivas

Bergson dirige, aclarado este concepto, su mirada hacia la sociedad histórica. Y un bosquejo de religión dinámica y misticismo se le empieza a perfilar en los misterios paganos de las fiestas dionisíacas. Aquellas escenas de ebriedad y entusiasmo en las que «el dios tomaba realmente posesión del alma que lo

invocaba» (104) representan ya para él una posesión de un ser superior. Es ya una comunicación, boceto o germen de misticismo. El hombre griego se acerca a una intuición.

Pero es realmente misticismo, o mera apariencia lo que nos manifiesta el Dionisios? Bergson no se inclina a una credulidad excesiva. Había dicho: «En primer lugar colocaríamos entre los esbozos de misticismo ciertos aspectos de los misterios paganos» (105). Pero añade «No nos ilusionemos con la palabra: la mayoría de los misterios no tuvieron nada de místicos».

Sin embargo encuentra cierta corriente que es algo más que culto público y religión cerrada. Es ese estado que acabamos de exponer, en el que el dios se comunicaba. Y esta corriente tiene cierto origen en los cultos de Egipto. Testigo Herodoto, según el cual: «la Demeter de los misterios de Eleusis y el Dionisios del orfismo habrían sido transformaciones de Isis y Osiris» (106).

Qué garantías de misticismo da esta corriente. La embriaguez de caracteres pseudo-místicos que presentan no nos da mayores luces en sí misma sino que hay que estudiarla en su desarrollo:

> «Se trata de saber si esta embriaguez puede ser considerada retrospectivamente a la luz del misticismo como anunciador de ciertos estados místicos. Para responder a esta cuestión basta echar un golpe de vista sobre la evolución de la filosofía griega» (107).

b) Orfismo - Pitagorismo - Platonismo - Plotino

Y estudia Bergson esa dirección aparente del misticismo, y ve que se prolonga en el orfismo, y después en el pitagorismo, de donde vuelve a aparecer en la filosofía de Platón, en quien el misticismo se hace más místico. El desarrollo se continúa hasta la filosofía de Plotino:

> «Vemos una primera ola puramente dionisíaca venir a perderse en el orfismo que era de una intelectualidad superior; una segunda, que se podría llamar órfica, llega al pitagorismo, es decir a una filosofía; a su vez el pitagorismo comunicó algo de su espíritu al platonismo, y éste, habiéndole recogido se abre naturalmente al misticismo alejandrino» (108).

Esta es la evolución del misticismo pagano. Una dirección que se desarrolla de una filosofía en otra a través de sistemas

(104) y 105) Bergson, D. S., pgs. 231 y 232.
(106) Ib., pg. 232.
(107) Ib., pg. 233.
(108) Ib., 235.

intelectuales. El elemento de dinamismo propio de la religión vital intuitiva tan sólo aparece al fin, en Plotino. De él afirma Bergson que estuvo en los umbrales de la intuición; le faltó tan sólo sumergirse en ella:

> «Le fue dado ver la tierra prometida, pero no el pisar el suelo. Fue hasta el éxtasis... pero no cruzó la última etapa para llegar al punto en que la contemplación se abisma en la acción y la voluntad se confunde con la voluntad divina» (109).

La prueba de su déficit estriba en que según él mismo dijo «la acción es un debilitamiento de la contemplación» (110).

Y éste es el fin de esa ola de misticismo que intentó levantarse en Grecia hasta el cielo. Por eso Bergson se lo aplica a todos los que dieron origen a esa ola. Se acercaron a Dios. Tuvieron algún rasgo luminoso de luz, pero no llegaron al conocimiento dinámico, de acción. La voluntad quedó al margen de su filosofía, y por lo tanto su filosofía de Dios quedó al margen de la verdad completa.

> «En una palabra, el misticismo, en el sentido absoluto en el que venimos de tomarlo, no ha sido tocado por el pensamiento helénico. Sin duda hubiera querido serlo; muchas veces, simple virtualidad, ha llamado a la puerta. Esta se le ha entreabierto, cada vez más ampliamente, pero jamás le ha permitido entrar del todo» (111).

B. — Dirección proveniente de Oriente

La segunda dirección proviene de la India. Así como la griega era la representante del mundo occidental, ésta viene a serlo del oriental. También presenta características de aparente misticismo: sus caracteres son análogos a los de la dirección griega, es una religión:

> «comparable a la de la antigua Grecia. Los dioses y los espíritus jugaban el mismo papel que en ella. Los ritos y las ceremonias eran análogas (112).

También es una corriente la que se establece, que pasa de grupo a grupo religioso. Esta vez la dirección es Brahmanismo-Jainismo-Budismo.

a) Su carácter de temor

Su carácter peculiar es el de liberación de los hombres. Y

(109) Ib., 236.
(110) Enn. III, VIII, 4.
(111) Bergson, D. S., 236.
(112) Ib.

este hecho da pié a Bergson para sacar una primera conclusión. Estudiando principalmente la posición más desarrollada, la del budismo, ve que todos es temor, deseo de librarse de algo. Los mismos dioses están unos sometidos a otros, como los hombres, con la misma fatalidad. Son hombres sometidos. Y esta sujeción antropomórfica le hace pensar en la función fabulatriz.

> «Esto se explicaría bien en una hipótesis como la nuestra: el hombre vive naturalmente en sociedad, y por efecto de una función natural que hemos llamado fabulatriz, proyecta alrededor de sí seres fantásticos...» (113).

b) Su carácter de inactividad y falta de vitalidad

Sin embargo aparece en esta religión, al lado de ese aspecto de religión cerrada, una especie de éxtasis, parecido al de los dionisios. Estados hipnóticos, que puede ser umbrales de misticismo. Pero hay dos síntomas de que en realidad no lo son. En primer lugar, todas las manifestaciones tienen un tinte marcado de sufrimiento (no de amor). Su religión investiga la causa del sufrimiento y ve que es la sed de vivir. Desde entonces aplica todas sus fuerzas a apagar la sed de vivir. Es, por tanto, negación de la vida, no tiene el carácter dinámico propio de la intuición verdadera.

Además, como lo acabamos de insinuar, el Budismo no posee realmente verdadera caridad. Esto no quiere decir que la haya ignorado, sino que no aparece en él hasta muy tarde: Rasgos místicos de Ramakrhisna y Vivekanda, provenientes de una radiación del occidente cristiano.

> «Es el industrialismo, es nuestra civilización occidental la que ha desplegado el misticismo de un Ramakrhisna o de un Vivekanda. Jamás este misticismo ardiente, operante, se hubo producido en los tiempos en que el hindú se sentía aplanchado por la naturaleza, y en el que toda intervención humana era inútil» (114).

La dirección mística oriental, que con la occidental griega fueran las que «llegaron más lejos» se detiene sin llegar al lugar a que tendía. Los únicos casos de verdadero avance no le pertenecen doctrinalmente.

Conclusión

El momento de la aparición del verdadero misticismo está cerca, sin embargo, y son estas dos tendencias el anuncio de él.

---

(113) Ib.
(114) Ib., pg. 242.

Esta es la conclusión de Bergson. Rechazados los intentos más importantes de la sociedad histórica en su camino a la intuición de Dios presiente ya la verdadera intuición. Y así concluye su análisis:

«Concluyamos por tanto que ni en Grecia ni en la India antigua hubo misticismo completo, sea porque el impulso fue insuficiente, sea porque fue contrariado por circunstancias materiales o por una intelectualidad estrecha. Es su aparición en un momento preciso lo que nos hace asistir retrospectivamente a su preparación, como el volcán que surge de un golpe esclarece en el pasado la larga serie de temblores de tierra» (115).

Los intentos no cristianos de intuición se le presentan como temblores previos a la erupción volcánica. La falta de dinamismo y de impulso con las dificultades materiales agostaron sus irrupciones parciales. Nos queda pues el cristianismo como punto único de espera.

Hasta ahora hemos asistido con Bergson a un estrechamiento lento y progresivo de horizontes. De las dificultades intelectuales no aceptó ninguna, sólo una intuición íntima y enérgica. De la moral y religión se redujo a la abierta y dinámica. Y ninguna de las que presentaban algún rasgo de vitalidad le satisfizo totalmente. Sólo nos queda el cristianismo fuera de este rechazo, y en él veremos encontrar a Bergson la experiencia buscada. El punto, pues, al que confluye nuestro trabajo está presente: los místicos cristianos solamente.

2. — UNA DIRECCION VERDADERA: LOS MISTICOS CRISTIANOS

A. — El cristianismo verdadera religión dinámica

Hemos visto detenerse las tentativas más eficaces de remontarse a Dios por el misticismo, en los más místicos intentos de Oriente y Occidente. Sólo nos queda por analizar la religión occidental que nació en Oriente: el Cristianismo.

En los otros grupos veíamos desembocar las tentativas de misticismo en funciones fabulatrices, o en fracaso por «ignorar el verdadero don de sí» o por carecer del elemento vital y dinámica que caracteriza el contacto auténtico con la vida. Pero al hacerse presente al cristianismo encuentra ya el elemento de intuición realizado plenamente, con una vitalidad mil veces más manifiesta que los balbuceos místicos de otras religiones. Según Le Roy «Todo el mundo ha notado las páginas maestras en

(115) D. S., pg. 242.

las que busca y encuentra en el Cristianismo los testigos principales de esta experiencia, testigos autorizados a los ojos del psicólogo y del crítico» (116).

Rechazada la hipótesis de encontrar el místico fuera del cristianismo se decide a buscarlo dentro. Y allí lo encuentra:

> «El misticismo completo es en efecto el de los grandes místicos cristianos. Dejemos por el momento su cristianismo y consideremos en ellos la forma sin la materia. No hay duda de que la mayoría ha pasado por estados que se parecen a los diversos puntos de llegada del misticismo antiguo. Pero no han hecho más que pasar: recogiéndose sobre ellos mismos para tenderse en nuevo esfuerzo. Han roto un dique: una inmensa corriente de vida se ha vuelto a apoderar de ellos; de su vitalidad acrecida ha nacido una energía, una audacia, un poder de concepción y de realización extraordinario. Pensemos en lo que realizaron en el campo de la acción un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Siena, un San Francisco y tántos otros» (117).

El Misticismo encuentra su único ambiente verdaderamente propicio en el Cristianismo. «Misticismo y cristianismo se condicionan entre sí indefinidamente». Jesucristo es la clave. Los místicos siguen el camino por El abierto. «Los místicos son imitadores y continuadores originales, aunque imperfectos de aquel que fue el Cristo de los Evangelios» (118).

B. — Los cristianos son verdaderos místicos

a) Son el triunfo de la vida

En este párrafo nos propone a los místicos cristianos como ceñidos a la vida, llenos de dinamismo y acción. Misticismo vital y completo. Los acepta en su totalidad como cosa realizada y llena. Sólo pone una acotación a su testimonio: distingue entre la materia y la forma, y prescinde de la primera para estudiar los caracteres de la segunda. Esta distinción por ahora no es negación. Bergson se limita a estudiar el hecho místico desde un punto de vista empírico. Lo observa como experiencia mística, prescindiendo por ahora de su cristianismo, pero sin negarlo.

b) Poseen el verdadero dinamismo vital

Ellos son las almas privilegiadas, seres nuevos de una es-

(116) Le Roy «Bergson», pg. 253.
(117) Bergson, D. S., 243.
(118) Bergson, D. S., 256.

pecie nueva de hombres, que buscaba Bergson. El triunfo mayor de la vida, que se remonta de la materia al infinito a través del espíritu.

> «... así han surgido almas privilegiadas que se sentían emparentadas con todas las almas, y que en lugar de permanecer en los límites de un grupo, y de atenerse a la solidaridad establecida por la naturaleza, se dirigen hacia la humanidad general en un impulso de amor. La aparición de cada una de ellas sería como la creación de una especie nueva, compuesta de un individuo único, el impulso vital llegaría de vez en cuando en un hombre determinado a un resultado que no pudo ser obtenido de golpe por toda la humanidad» (119).

Ellos son los que rompen los cauces estrechos de las sociedades y religiones cerradas, a que los había ligado la naturaleza, y se remontan al punto al que no había podido llegar la humanidad. Y ellos son también los que, según Bergson, deben ser estudiados por la humanidad, para obtener los datos del ser trascendente por ellos intuído.

Y ellos son también los que presentan el verdadero carácter de dinamismo, prueba empírica de su contacto con la vida. Son:

> «seres sensitivos, vibrantes, perdidos al soplo del amor; seres activos sobre todo, que ceden a un empuje irresistible que arroja las almas a las empresas más vastas» (120).

Son, pues, seres dinámicos. «La religión (se entiende, dinámica) es acción» (121) Dinamismo que es actividad y vida:

> «Se manifiesta por el gusto de la acción, la facilidad de adaptarse y readaptarse a las circunstncias. La firmeza junto a la flexibilidad, el discernimiento profético de lo posible e imposible, un espíritu de simplicidad que triunfa de las complicaciones, en fin, un buen sentido superior» (122).

Esas son las características del verdadero misticismo: el dinamismo de la acción. Característica que viene a encontrarla en los místicos cristianos, como dice B. a continuación de la cita precedente:

> «No es esto precisamente lo que se encuentra en los grandes místicos de quienes hablamos?» (123).

c) La caridad que ostentan: máxima demostración de acción

Esta actividad y deseo de acción se encuentra precisamente en la Caridad cristiana, máxima manifestación de acción, que

---

(119) D. S., 97.
(120) Ib., pg. 24.
(121) Ib.
(122) Bergson, D. S., 244.
(123) Ib., pg. 82.

saca a los hombres de sí mismos para amar a los demás y sacrificarse por ellos. En este sentido interpreta Rideau las dos frases de Bergson:

> «...porque la Caridad es la plenitud de la ley» y «el segundo mandamiento es semejante al primero» (124).

d) Comprobación de su autenticidad

Una prueba de que esa actividad y vitalidad son verdaderas nos la da el hecho de que también nosotros merced a la ola vaga de intuición que rodea nuestra mente podamos sentir la atracción hacia ellos, atracción intuitiva, manifestación de la nube débil de misticismo que hay dentro de la mayoría de los hombres, ya que todos los hombres tienen alguna posibilidad de prolongar la intuición metafísica hasta su origen.

Porque la intuición mística no es más que culminación de la metafísica, y ya vimos que todos podemos tener por reflexión esta última.

Bergson dice al respecto comentando una frase de William James, que todos sentimos ese eco, no sólo en lo que respecta a la verdad metafísica, sino en el caso concreto del misticismo:

> «El místico... ha hecho un viaje que otros pueden hacer, no en derecho, sino de hecho. Al lado de estas almas que seguirían hasta el fin la vía mística, hubo muchos que realizaron al menos una parte del trayecto; cuántos han dado algunos pasos, sea por un esfuerzo de la voluntad, sea por un esfuerzo de la naturaleza? William James declaraba no haber pasado jamás por estados místicos, pero añadía que si oía hablar a un hombre que los conociera por experiencia «algo les hacía eco». La mayor parte de nosotros está probablemente en el mismo caso» (125).

La mayoría de los hombres siente el eco de la intuición de los místicos, al oírlos expresarse. Es decir, que la intuición mística es un llamado que tiene sus resonancias en nuestras propias capacidades de intuición metafísica y mística. El hecho de que se dé esta resonancia es, como dijimos, una comprobación para Bergson de la intuición primitiva.

Después del carácter vital y dinámico, activo y atrayente

---

(124) Ib., pg. 82.
(125) Bergson, D. S., 262.

de la intuición mística, hay otro que nos puede dar luz para comprender su realidad y es el carácter ya estudiado en capítulos anteriores de «emoción». Entonces vimos cómo es la emoción creadora el rasgo fundamental de la intuición verdadera en Bergson. Emoción sensible y supraintelectual, del que se pone en contacto con la Emoción superior y auténtica.

Bergson nos hace ver el matiz de emoción que rodea toda obra de genio:

> «La obra genial es lo más frecuentemente fruto de una emoción única en su género, que es inexpresable y se ha querido expresar» (126).

Esta emoción ya era para Bergson el fundamento de esa moral superior que rige la sociedad y que se manifiesta en las religiones abiertas. Ahora nos encontramos en los genios que llevaron más allá los límites de esa moral y religión, y por lo tanto, por encontrarnos ante algo nuevo, debe estar presente la emoción creadora.

Emoción, porque es un estado sensible supraintelectual, creadora porque se despliega en mil creaciones conceptuales con las que tiende a reconstruír la realidad original.

> «Hablamos de fundadores y reformadores de religiones, de místicos y santos. Escuchemos su lenguaje; no hace más que traducir en representaciones la emoción particular de un alma que se abre rompiendo con la naturaleza que la encerraba a la vez en sí misma y en la ciudad» (127).

Se da pues, una emoción creadora en los místicos, que les hace realizar obras grandes (ya vimos el carácter activo de los mismos) y les impulsa a romper el dique de lo cerrado, de la tradición, de lo sedimentado por las generaciones.

Ahora bien, esa emoción y esa moral no tienen un carácter de sentimiento sin base en la realidad, por el hecho de ser fundado en lo sensible, sino que es algo real y vital, ya que es creadora y activa.

«Es decir, que dando una gran parte a la emoción en la génesis de la moral no presentamos en manera alguna una «moral del sentimiento porque se trata de una moral capaz de cristalizar en representaciones y hasta en doctrina» (128).

No es, pues, el sentimentalismo la característica de esta emoción, aunque sea sensible. Más bien deberíamos decir que es

---

(126) Bergson, L'Energie Sprirituelle, pg. 42-43.
(127) D. S., pg. 49.
(128) Ib., pg. 44.

el amor. Emoción que era contacto con la emoción suprema, y que aparece ya en las últimas obras como amor que se pone en contacto con el Amor supremo.

> «Una emoción de este género (creadora, supraintelectual) se parece sin duda, aunque de lejos, al sublime amor que es para el místico la esencia misma de Dios» (129).

La emoción que caracteriza la intuición auténtica, adquiere pues, al final de la obra de Bergson, el carácter de amor sublime. Por eso nos presenta a sus místicos amantes de Dios, y a través de El, de los demás hombres. Los místicos, héroes, que a través de su heroísmo llegaron al Amor:

El «Heroísmo» no se predica. No tiene más que mostrarse, y su sola presencia podrá poner a otros hombres en movimiento. «Es él mismo una vuelta al movimiento, y emana de una emoción comunicativa con toda emoción emparentada con el acto creador», decía Bergson (130), y añade, traduciendo en palabras corrientes el significado de esa emoción: «La religión expresa esta verdad a su modo diciendo que es en Dios en el que amamos a los otros hombres», y concluye «Los grandes místicos declaran tener el sentimiento de una gran corriente que iría de su alma a Dios, y volvería a descender de Dios al género humano» (131). Emoción, pues, no meramente sentimental, sino contacto con el verdadero Amor.

c) Ostentan el carácter experiencial

Y en tercer lugar, después de haber analizado el carácter activo-vital de los místicos (que sólo son verdaderos en el cristianismo) y de haber visto el carácter de Emoción propia de la intuición bergsoniana, que es amor orientado hacia el Amor, podemos pasar a estudiar el lugar céntrico de la veracidad de la Intuición: el carácter de Experiencia de la Intuición mística.

El carácter de amor que acabamos de aclarar es el que nos da la clave del carácter empírico que observa Bergson en el hecho místico. Porque el amor, por sí solo no se puede entender. Su emoción proviene del contacto con otra emoción superior, con el Amor, con aquel ser supremo que le comunicó el dinamismo y actividad vital propias de su ser.

El amor del místico se dirige a algo, a Dios; es pues, una posición de contacto con la divinidad. Una experiencia. Por eso también dice Bergson que los místicos son «pacientes con res-

---

(129) Ib., pg. 271.
(130) y (131) D. S., pg. 50.

pecto a Dios». No hacen más que experimentarlo, encontrarlo en el seno de una experiencia, ellos, los ayudantes de Dios. Y así leemos en D.S.:

> «... él solo se da cuenta de un cambio que lo levanta al orden de los «adiutores Dei», pacientes con respecto a Dios, agentes con respecto a los hombres» (132).

El místico se pone, pues, en contacto con Dios. Es Dios el que le presenta y obra sobre él. Por eso, respecto a Dios el místico es pasivo. Y es Dios el que le impulsa a obrar entre los hombres, a ser activo en medio de ellos. En esta forma el amor característico de la intuición se convierte en contacto con la realidad suprema.

El impulso adquirido en esta experiencia es el que arroja al místico a temerarias empresas. Bergson nos habla de Francisco Javier, de Teresa, de Juana de Arco (133). Su dinamismo arranca de ese origen, del contacto con Dios. Como dice el filósofo:

«Experimenta, apenas desciende del cielo a la tierra, la necesidad de ir a enseñar a los hombres. Necesita anunciar a todos que el mundo percibido por los ojos del cuerpo es sin duda real, pero que hay otra cosa, y que no es simplemente posible o probable como sería la conclusión de un razonamiento, sino cierta como una EXPERIENCIA. Cada uno ha visto, cada uno ha tocado, cada uno sabe» (134).

Consecuencias

El místico está, pues, en contacto con Dios. Se da realmente la experiencia. Bergson la admite. Y de esa experiencia arranca el torrente de vida y obras de los místicos. De ahí que el místico no se detenga ante problemas. Tiene la corriente de la vida, y lo demás no le interesa. Según Bergson, sabe lo que Dios es, y no le interesa lo que no es. Tiene un conocimiento empírico y positivo.

> «No hay que hacer determinaciones que no son más que negaciones, y no se pueden expresar más que negativamente. El cree ver lo que Dios es, no hay visión de lo que Dios no es. Es por lo tanto sobre la naturaleza de Dios, inmediatamente poseída, en lo que tiene de positivo, yo diría de percep-

(132) D. S., pg. 248.
(133) D. S., pg. 243.
(134) D. S., pg. 249.

tible a los ojos del alma, sobre lo que el filósofo deberá preguntar» (135).

Esta tendencia hacia lo positivo que Bergson cree encontrar en los místicos le confirma en el carácter empírico de su hallazgo. En la experiencia se manifiesta lo positivo, las negaciones son obras de la inteligencia que compara. Bergson procura por eso interpretar el aspecto positivo de afirmación, de desinterés por lo negativo que no siempre aparece claro en los escritos de los místicos.

D — Emoción creadora en la intuición de los místicos

Todavía podemos añadir un cuarto indicio confirmativo acerca del carácter realmente intuitivo y auténtico del hecho místico. El carácter de creación, ya delineado al hablar del carácter emotivo y de amor de la intuición de los místicos. En los primeros capítulos vimos que era propio de la intuición bergsoniana utilizar los viejos esquemas preparados por la inteligencia y darles vida, a la vez que excitarla a construír nuevos conceptos que representen en cierta manera la realidad intuída. A ese carácter le llamábamos creativo, porque era una tendencia a realizar una obra parecida a la de los artistas.

Ese carácter de creación se le presentan también a Bergson en la intuición de los místicos cristianos. Y precisamente afirma que es la religión la obra de esta actividad de creación. Considerando las cosas en este sentido, lo primero que haría el místico sería recoger los elementos verdaderos subsistentes en la religión y darles un sentido vital e íntimo. Después quizá con nuevos ritos, con nuevos conceptos expresará a los demás hombres algo nuevo acerca de la sublime religión intuída: nuevos modos de obrar.

Por eso los místicos viven la religión en un grado intenso. Según le interpreta Romeyer:

> «Es la religión vivida con una intensidad sobrehumana por los grandes místicos cristianos lo que constituye la pura religión, fuente de la única moral absoluta y completa» (136).

Y según glosa Rabeau, el misticismo exige la religión y la hace revivir. Afirma, pues, que la intuición se transmite:

---

(135) D. S., pg. 270.
(136) Romeyer B., «Caracteristiques religieuses du spiritualisme de Bergson. Archives de Phil. (1947), V. XVII C. I., pg. 44.

«Solamente en cierta medida por los dogmas y los ritos ya cargados de significación divina. El misticismo exige la religión y se sirve de ella. Parte de ella y vuelve a ella para «hacerla revivir» (137).

E — Las verdades religiosas en el místico

Rideau, en su libro «Le Dieu de Bergson», escribe:

«El dogma, aceptado por los místicos en la enseñanza recibida de la Iglesia, es para ellos el iniciador y el generador de sus impulsos: bien lejos de ser en ellos «letra» muerta, se vuelve la forma y como la matriz de su vida religiosa fructifica en imitación viviente, el símbolo se interioriza en caridad y la caridad acrecida vuelve a encontrar la fórmula para reflectir en ella como en su mejor expresión» (138).

Esta cita nos pone en claro el hecho de revivificación de la religión, que Bergson asigna al fenómeno místico, en su contacto con Dios siente que no es pura letra, sino algo vivo lo que expresan los dogmas cristianos.

Pero Bergson afirma algo más. La misma religión está constituída por las expresiones de los místicos. Ellos son los que avanzando hasta el infinito la han hecho progresar. En este sentido la Religión sería el resultado de la experiencia de los místicos. Usando la misma frase de Bergson, sería la vulgarización del misticismo, realizada por ellos en términos asequibles de inteligencia:

«...la esencia de la nueva religión (el cristianismo) debía ser la difusión del misticismo. Hay una vulgarización noble, que respeta los contornos de la verdad científica y que permite a los espíritus sencillamente cultivados, el presentársela en conjunto, hasta el día en que un esfuerzo superior las descubra el detalle... Y así, Religión es a Misticismo, lo que la vulgarización es a la ciencia» (139).

Afirmación que concuerda con la siguiente que encontramos en la misma obra. «Religión y Misticismo se condicionan mutuamente» (140).

Conclusión

Pero este mutuo condicionamiento, siempre supone un hallazgo del místico, antes del conocimiento de la verdad religio-

(137) Rabeau «L'Experience mystique et la preuve de l'Existence de Dieu. Rev. Th. (1933), T. XVI. No. 77, pg. 455.
((138) Rideau «Le Dieu de Bergson», pg. 77.
(139) Bergson, D. S. 255.
(140) Ib., 256.

sa. No es la verdad religiosa la que hace a los místicos. Los místicos van aceptando y revivificando las verdades de este género, pero siémpre hay en la cumbre un místico, que puede ser Jesucristo, que hizo el hallazgo.

Los místicos, pues, descubren nuevas verdades: nos ponen en contacto con una realidad superior, Metafísica:

> «Los grandes hombres de bien, y más particularmente aquellos en los que el heroísmo inventivo y simple ha abierto a la virtud nuevas vías, son reveladores de la verdad metafísica. Han llegado al punto culminante de la intuición... Vuelven sensible... el impulso que viene del fondo» (141).

Representan, pues, el encuentro con el Ser, fundamento de todo ser, y eso en el fondo de la experiencia interna.

El hecho de ser ellos los que encuentran la última verdad, se patentiza más claramente en su última obra. Cómo harán los místicos para transformar a la humanidad, según lo exige el amor de que se llenan? Fundando órdenes religiosas responde. En ellas se conservará vivo el misticismo de los fundadores a través del tiempo. Pero eso no basta. Las Ordenes son para selecciones de pocos, hace falta un influjo universal. Entonces viene la Religión, a la que comunican su espíritu, a la que van perfilando poco a poco:

Bergson se propone allá en esta forma la incógnita del origen de la religión:

> «Se podía preguntar si estas enseñanzas abstractas no tienen su origen en el misticismo, y si este jamás ha hecho otra cosa que repasar sobre las letras del dogma, para trazarlas en letras de fuego» (142).

Y opta por inclinarse a la hipótesis de que la religión es descubrimiento del místico:

> «... Todo el mundo podrá entonces comprender que el misticismo viene de vez en cuando a insertarse original e inefable en una religión existente, en términos de inteligencia, mientras que sería difícil hacer admitir la idea de una religión que no existiría más que por el misticismo de la cual ella sería el extracto intelectualmente formulable, y consiguientemente generalizable».

Y concluye:

> «Nosotros no tenemos que buscar cuál de estas dos afirmaciones se conforme a la ortodoxia religiosa. Decimos solamente que desde el punto de vista del psicólogo la segunda es más verosímil que la primera».

---

(141) Bergson «Energie Spir.», pg. 25.
(142) D. S., pg. 254.

Y como prueba pone uno de sus ejemplos:

«De una doctrina que no es más que doctrina saldrá difícilmente el entusiasmo ardiente, la iluminación, la fe que levanta las montañas. Pero poned esta incandescencia, y la materia en ebullición se deslizará sin pena en el molde de una doctrina» (143).

La hipótesis pues, de que la religión es obra del místico le parece la más verosímil.

Y con esto finalizamos nuestro estudio sobre los caracteres que presentan los místicos, (que para Bergson sólo se dan en el Cristianismo). Como resumen podremos decir que son cinco los matices que presentan.

Primero: un dinamismo de vida, acción y atracción, que se explica por el contacto con la realidad original, con la fuente de toda vida, dinamismo que produce en nosotros resonancias de intuición.

Segundo: un carácter de emoción suprema, de contacto con la Emoción superior, que en el caso de los místicos es un amor sin límites, por contacto con la realidad primera que es el amor.

Tercero: un carácter real de experiencia intuitiva, experiencia directa del amor primero, que hacía que los místicos fueran «pacientes con respecto a Dios».

Cuarto: un carácter creativo de esquemas conceptuales, muy propio de la intuición creadora antes estudiada, que se manifestaba en la construcción y adelantamiento fogoso de las religiones.

Y por último un dar origen a las religiones, revitalizando los esquemas ya hechos y dando lugar al conocimiento de verdades nuevas.

Los cuatro primeros son los que en su sistema son suficientes para hacerle pensar que una intuición es verdadera. El quinto, que nos parece una interpretación forzada del origen de la religión cristiana, ocupa un lugar secundario en su sistema.

En esta forma podemos ver que los místicos le presentan a Bergson todos los caracteres que éste había descubierto en su intuición interna. Ahora podemos pasar a establecer brevemente los caracteres y datos que proporcionan al filósofo estos hechos respecto a la existencia de Dios.

---

(143) D. S., pg. 254.

I V

1. — VALOR DEL TESTIMONIO DE LOS MISTICOS

Una vez estudiado el hecho místico, se le presenta al filósofo la oportunidad de afrontar el problema de Dios de una manera decisiva. Dos posibilidades se le ofrecen. Que la imaginación de los místicos les haga sentir las verdades de la fe como existentes aunque no lo sean, o que el contacto con Dios le hace percibir la realidad sublime del Ser Trascendente.

Si una crítica sincera nos pone de relieve la falsedad de la primera hipótesis, es claro que la existencia de Dios será una cosa cierta (144) ya que hemos establecido la claridad de experiencia auténtica que brilla en los místicos.

Según Romeyer, después que los místicos

> «Se creen en contacto con el Dios de amor, el Dios de Jesucristo, y después que sería imposible dudar de la existencia de esta persuasión íntima, será fundado afirmar la existencia del Dios de los Evangelios, si una crítica sabiamente exigente reconociera el valor objetivo del punto de partida, tal es el razonamiento de Bergson» (145).

Y en realidad ése es el camino que se ha propuesto seguir Bergson, revisado paso a paso por nosotros. Ya hemos visto que la intuición de los místicos revela todos los caracteres de la intuición bergsoniana. Sólo nos quedaría por analizar la posibilidad de una ficción por parte de los místicos, o de una falsa convicción de los mismos. Quedaría por estudiar la hipótesis del temor de un fraude por parte de los mismos. En concreto podía ser la tradición la que les haya ido diciendo al oído lo que tienen que decir que han experimentado en sí mismos. Los caracteres de dinamismo y veracidad que hemos estudiado le aseguran de la ausencia de engaño. Respecto al influjo de la tradición le parece no ser digno de tenerlo en cuenta.

> «Queremos decir solamente, añade, que si las semejanzas exteriores entre los místicos cristianos pueden tener el origen en una comunidad de tradición y de educación, su acuerdo profundo es signo de una identidad de intuición que se explicaría

---

(144) Cfr. Penido. «Dieu dans le Bergsonisme».
(145) Bergson, D. S., pg. 293.

más simplemente por la existencia real del ser con el cual se creen en comunicación» (146).

La posibilidad de un fraude colectivo no le satisface a Bergson, ni la de un engaño inconsciente de los místicos educados en una misma tradición. La veracidad de sus aportes es, pues, una realidad que se impone por sí misma.

Bergson asigna a la prueba un valor profundo y universal, ya que el hecho místico es algo más que una manifestación aislada. Es la vuelta de la humanidad a su origen, encontrado presente en su interior. Es la clave de la evolución de las especies, que arrancan de un origen, amor creador, que se le presenta directamente al místico. Es por tanto la última explicación empírica de los hechos aislados analizados en todas sus obras (147).

Para Bergson no bastaba el hecho de que la existencia de los seres contingentes, en su situación actual exigieran un creador. Por sus principios empiristas exigía una experiencia del hecho. Y aquí se le manifiesta: «Amor Creador», dice, es el ser origen de los seres, intuído por el místico.

Por eso el valor de la prueba de Dios es universal. La realidad no se acaba de explicar por sí misma. Nos la vienen a explicar los místicos, que presentan todas las garantías de la verdadera intuición, quedando muy lejos del desequilibrio mental o nervioso.

Como remate de este parágrafo podemos ver en el mismo Bergson la aceptación total del hecho místico como experiencia trascendente, fuente de verdades insospechadas para la filosofía.

«Nosotros llegamos así a lo que venimos de anunciar en el segundo punto. La cuestión era saber si los místicos eran o no simples desequilibrados, si el relato de sus experiencias era o no pura fantasía. Pero la cuestión fue rápidamente resuelta, al menos en lo que concierne a los grandes místicos» (148).

Con esto nos da a entender que el problema del error desaparece, por lo menos en los grandes. Su veracidad se impone por sí misma, dados los matices de intuición verdadera que arrastra, según vimos más arriba. Después de exponer su teoría sobre la formación de la religión dinámica añade:

(146) D. S., 265.
(147) Rabeau G., L.c., pg. 437.
(148) D. S., 236.

«Debemos por tanto ver en qué medida la experiencia mística prolonga la que nos conduce a la doctrina del impulso vital. Todo lo que contribuya a la formación de la filosofía, le será dado por ella bajo la forma de confirmación» (149).

El místico prolonga pues la filosofía. Nos explica mejor el universo. Y en el mismo hecho de poder empalmar con ella como una prolongación la confirma.

Hasta dónde prolonga el místico la filosofía? Ya lo hemos visto. Hasta su origen, que es Dios.

2. — PERFIL DEL DIOS TRASCENDENTE

Con la experiencia de los místicos, estudiada críticamente, Bergson llega a encontrar la experiencia deseada. Sólo nos queda recapitular las consecuencias de su hallazgo, a la luz de los conceptos expresados anteriormente.

a) Recapitulación

La Inteligencia:

La intuición del místico ha sido la experiencia clave, que permitió al filósofo remontarse hasta el ser, sin el cual no es posible una filosofía. En este momento será conveniente recordar lo que dijimos al principio de la intuición y de la inteligencia, para ver qué hay de estable en el nuevo encuentro y cómo se puede concretar lo obtenido por los místicos.

La intuición, dijimos, es el único instrumento apto para construír, según Bergson, filosofía. La intuición avanza en dirección de la vida, y la encuentra en su origen. Es la única fuente de conocimiento CIERTO y NUEVO. La única capaz de añadir algo a la filosofía que trate del ser en su realidad característica y auténtica.

La Intuición:

La inteligencia era incapaz de recorrer caminos nuevos. Su aptitud era la utilidad: adaptar a la acción las invenciones de la experiencia, reunir, combinar, pero no construír. Su función propia no era salir al encuentro de lo vivo o nuevo. Tenía que esperar una intuición que vivificara sus esquemas. Sin esta comprobación o intuición previa la deducción sólo alcanza lo posible, lo que aún no está comprobado.

(149) Ib., 266.

Aplicación

Analizando el fenómeno místico, a la luz de los principios de Bergson, podemos ver que la idea de Dios corresponde a la construcción de la inteligencia. Era la construcción de los hombres, de Aristóteles. Era la obra de la deducción y de la inteligencia.

La intuición es la garantía de la concepción intelectual de Dios, es el paso de avance que experimenta la realidad en sus orígenes. La inteligencia viene detrás. Expresa la intuición en conceptos parciales que son verdaderos, pues son experimentados, pero pequeños, porque no expresan toda la realidad flúida, El concepto de Dios es objetivo. Pero Dios es más de lo que alcanzamos a expresar, con nuestra palabra, aproximativa, con nuestro concepto católico. La inteligencia «traduce en términos abstractos estos elementos de vida superior» (150), elementos que se manifestaron susceptibles de generalización. La inteligencia expresando a Dios sigue a la intuición que le muestra las líneas generales. Por eso es objetiva.

b) Características de la idea de Dios

Son las que nos manifiestan los místicos; ellos que adaptan su lenguaje a la intuición original. Consultándolos obtendremos de ellas la expresión aproximativa. Una dialéctica de la idea de Dios, fundada en la experiencia y respaldada por ella (151).

1. — Primera característica: DIOS PERSONAL

En primer lugar es el carácter de persona el que Bergson asigna al Dios de los místicos. Confirma que el Dios intuido por aquellos es un Ser distinto de los demás, un sujeto de personalidad propia, que no se confunde con los demás seres como el Dios difuso que abarca todo, de los panteístas.

No es lo mismo Dios que conjunto de seres creados. En la carta a J. Tonquedec afirmaba que su Dios era «Un Dios Creador y Libre, generador a la vez de la materia y de la vida» (152). Y en este sentido interpretan los autores la mentalidad de Bergson, expuesta en D. S. a través de las pgs. 250-280.

(150) Cfr. Romeyer B. «Caracteristique religieuses du Spir. de Bergson»
(151) Cfr.: Rideau L. C., pg. 64.
(152) Carta de B. a J. de Tonquedec, publicada en ETUDES 20-II-1912.

Es, pues, un ser distinto de los demás, ser que es el Pensamiento sumo, y que por lo tanto le corresponde el carácter de Persona. Como dice Romeyer: «El Dios de Amor de Bergson, pues que es personal y lleno de pensamiento, puesto que ha creado seres distintos de él libremente y en vista de un fin.... el Dios de Bergson digo, es Pensamiento luminoso» (153).

En el mismo sentido habla M. Penido (154). Y parece evidente que es la conclusión a que se presta el último libro de Bergson, en el que al hablar del testimonio de los místicos, cuya veracidad y poder revelador suscribe, nos afirma que el místico cae en la cuenta de que está en contacto con algo divino que es Dios mismo, un Dios amor y emoción sublime que es lo que los filósofos llaman persona «sin caer en un antropomorfismo» (155).

2. — Segunda característica: DIOS CREADOR

El aspecto personal del Dios de Bergson se patentiza más con el aspecto ya insinuado de Dios creador. Ya hemos visto que en la carta al P. Tonquedec afirma que es creador y libre. Si Dios es un ser que crea otros seres evidentemente es personal, porque es distinto de ellos. Dios ha creado seres que le amen, y por lo tanto distintos de él, ligados por vínculos de amor: «Tal será la conclusión del filósofo que se atiene a a experiencia mística. La creación le aparecerá como una empresa de Dios para añadir seres dignos de su amor» (156).

3. — Tercera característica: DIOS AMOR

Este último carácter nos explica mejor los primeros. El Dios de Bergson tiene un marcado tinte platónico (quizá Plotinista) de amor. Fue un amor intenso aquel en el que experimentaron a Dios los místicos, y cayeron en la cuenta de que Dios es el mismo amor. Dios—Amor. Y las criaturas hechas para amarle. Y así, después de haber expuesto cómo debemos interrogar al místico para saber algo de Dios, añade:

> «Pero lo que el místico dice claramente es que el amor divino no es solamente algo de Dios, es Dios mismo» (157).

---

(153) B. Romeyer l. c. pg. 304.
(154) M. Penido «Le Dieu de Bergson», y Rev. Th. 1933 No. 77.
(155) Bergson. D. S., pg. 270.
(156) Bergson, D. S., 273.
(157) Ib., pg. 270.

Y concluye después:

«Amor que es la esencia misma de Dios» (158).

También más tarde habla de una necesidad que Dios tiene de nosotros. Es una necesidad libre: la de comunicarse, la de amar. No necesidad ciega, sino que quiere amar otros seres, y por lo tanto tiene que crear otros seres para amarlos en su realidad (Cfr.: 156). Es una necesidad, supuesto su deseo de amar. Sería imposible amar seres reales sin que existan, por eso Dios, que según Bergson quiere amar otros seres, se encuentra en la necesidad de crearlos para poderlos amar. Necesidad consecuente a su libre amor previo:

«En realidad los místicos están unánimes en afirmar que Dios tiene necesidad de nosotros, como nosotros tenemos necesidad de Dios. Porqué tendrá él necesidad de nosotros sino para amarnos?» (159).

Los místicos le descubren por tanto un Dios amor, que obra por amor.

En esta forma el universo adquiere un carácter nuevo. No es ya el rincón en que apareció por casualidad el hombre, sino que es un mundo hecho para el único ser material capaz de amar y ser amado. El universo se subordina al amor.

«Se podría dudar, dice, de admitir si se tenía por casual la aparición en medio de los animales y plantas que pueblan la tierra, de un ser viviente, capaz de amar y de hacerse amar. Pero ya hemos demostrado que esta aparición, si no estaba predeterminada no fue una casualidad» (160).

La aparición, pues, en el universo del hombre no fue al acaso. Era Dios el hombre para amarlo, y para eso le dio el universo. La creación no estaba predeterminada sino que es obra de amor. Y con esto consigue una última explicación del mundo. Obra libre de Dios, distinta de él, no arrancada de su esencia por fatalidad ciega, sino por su bondad.

Y así es como:

«Han sido llamados a la existencia seres que estaban destinados a amar y a ser amados. La energía creadora se debía definir por el amor. Distintos de Dios, que es la energía mis-

(158) Ib., 271.
(159) Bergson, D. S., 273.
(160) Ib.

ma, no podían aparecer más que en un universo, y es así como el universo ha surgido» (161).

O como dice en otro lugar:

«Tal será la conclusión del filósofo que se atiene a la experiencia mística. La creación le aparecerá como una empresa para crear creadores, para añadirse seres dignos de su amor» (162).

Y en esta forma el universo no es más que una manifestación de amor, que a nosotros nos recuerda la concepción finalista (expresamente negada por él) de la filosofía perenne. Porque como dice un poco más abajo:

«En estas condiciones nada le impide al filósofo arrastrar hasta el fin la idea que el misticismo le sugiere de un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que entraña esta emoción creadora» (163).

Este carácter de Amor nos explica mejor el primero de Persona y Creador. La Creación se podía explicar de dos maneras: o por una emanación de la substancia divina —especie de evolución de Dios, del que irían saliendo mundos con necesidad ciega— o por un acto libre, del que quiere crear seres distintos de él y los crea. De las citas arriba expuestas se deduce claramente que Bergson se atiene a esta segunda hipótesis. No es necesidad de emanación o evolución de Dios, sino libertad «no predeterminada». Dios crea seres distintos de El y los crea para amarlos. El carácter personal queda reasegurado y fortalecido con el matiz de amor que el filósofo asigna a la creación.

C) Confirmación

Afirma Romeyer:

«En lo que concierne a este hecho de la metafísica que es la sociedad histórica.

Es *amor perfecto* consciente, *personal. Ha querido por amor* crear hombres, y para ellos el universo. Ha querido también permitirles, gracias a los ejemplos arrastradores de personalidades elevadas por él a un plan de caridad inaccesible a las energías humanas, superarse en alguna maner.a. En suma, el mundo, a pesar de la inmensa dosis de sufrimiento que lleva, es verdaderamente bueno. Y se prefiere la vida a la nada. Tal

(161) Bergson, D. S., pg. 276.
(162) Bergson, D. S., pg. 273.
(163) Bergson, D. S., pg. 274.

es el armazón expresado explícitamente por Bergson (D. S. pgs. 257-285)» (164).

En el mismo sentido se expresan M. Penido en el libro arriba citado (165). Y E. Rideau (166).

d) Necesidad de confrontación

Todo, pues, nos induce a pensar que el remate del edificio de Bergson es un Dios personal y distinto, con todas las consecuencias filosóficas que se pueden deducir de este hecho. Las citas son evidentes. Los autores lo interpretan en este sentido. El Libro «Les Deux sources» es la prueba de ello. Pero ¿encaja esta concepción con el resto de su obra, o es una afirmación errante dentro del sistema?

Bergson no duda en afirmar que es el remate último perfilador de su sistema. Por eso, después de haberse remontado hasta el Dios de los cristianos, se propone el estudio de la prueba; no ya mendigo de luces de los místicos, sino como filósofo que cuenta con elementos propios. Y a pesar de haber antes afirmado que el Dios de los místicos «no es el Dios de los filósofos y de los sabios» (167), después de haber afirmado que «es a los místicos a los que debemos interrogar» (168), asegura que la intuición mística, dejada a sí misma, tiene tan sólo un valor probable.

Ella es cierta, ciertísima, para los místicos que la han experimentado, pero para los demás, para la filosofía, sólo podrá tener un valor ontológico si prolonga, como un dato más, las conclusiones que aportaron otras intuiciones.

Esta afirmación es natural dado su método. En el interés de seguir a la intuición pura, en esa niebla evanescente que rodea nuestra inteligencia (169), había llegado a la conclusión de que hace falta ir encontrando varias direcciones intuitivas, que poco a poco se irían encontrando dándonos una probabilidad más cierta. Las líneas de hechos se irían entrecruzando haciendo re-

---

(164) B. Romeyer, «Morale et Religion chez Bergson». Arch. de Phil. 1932. V. IX, C. II.
(165) «Dieu dans le Bergsonisme».
(166) Le Dieu de Bergson. Essai de critique Religieuse.
(167) de la idea de Dios de Aristóteles desconfía en tal forma que añade, comentando su proceso intelectual «si... Dieu ainsi defini descendait au le champ de l'expérience personne ne le reconnaitrait (D. s. 258).
(168) Cfr. D. s., pgs. 265, 266.

saltar en el lugar-corte un punto más denso, más empírico, más probable y hasta cierto.

La intuición de los místicos, con la resonancia que lleva en cada uno de nosotros nos da una dirección, tenue y suave, como la resonancia interna, pero que señala hacia otras. Si las encuentra, si se abraza con los datos analizados en las otras obras del autor, su probabilidad incipiente se hará enérgica y filosófica. Entonces se podrá afirmar con más derecho la legitimidad de la prueba. Si esta línea no llegara a encontrarse con las otras podríamos sospechar un engaño.

La intuición, pues, por sí sola, vale poco para el que no la ha experimentado. Hace falta, dice, confrontarlo con su sistema, confrontación que él apenas esboza.

En las páginas siguientes a la exposición del fenómeno místico se inclina por pensar en que esta coincidencia se da. Su obra anterior era la preparación para el hallazgo de esta experiencia:

> «Se encuentra precisamente que el profundizamiento de un cierto orden de problemas, completamente diferentes del problema religioso, nos conduce a conclusiones que vuelven probable la existencia de una experiencia singular privilegiada tal como la experiencia mística» (169).

El autor se refiere a los estudios anteriores, principalmente a la Evolución Creadora, en que analiza la vida y sus orígenes, y su percepción experiencial. Y continúa:

> «De otra parte, la experiencia mística, estudiada en sí misma nos proporciona indicaciones capaces de añadirse a las enseñanzas obtenidas en otro dominio y por un método completamente distinto. HAY ALLI COMPLEMENTO Y REFUERZO RECIPROCOS» (170).

Esta afirmación, de muy buena voluntad, no se nos hace del todo evidente. Por eso, después de haber seguido con Bergson su ascensión a un Dios personal y creador, nos proponemos el realizar en análisis detallado la confrontación que Bergson, a grandes rasgos y con interés conciliador, vio como un complemento mutuo.

Conclusión

Con esto damos por terminada la primera parte de nuestro trabajo. Etapa de ascenso con Bergson en búsqueda de un Dios,

(169) Bergson, D. S., 266.
(170) Ib.

ser real personal y trascendente. Los pasos que dimos se pueden resumir brevemente en la siguiente forma:

—Afirmación de Bergson de que la experiencia intuitiva es la única fuente de conocimiento nuevo y auténtico.

—Búsqueda de la intuición del Trascendente a través de la sociedad histórica.

—Hallazgo de la intuición y del Dios sospechado.

En cada uno de estos escalones hemos estudiado los diversos factores que influían en nuestra etapa de subida. Para terminar, hemos realizado un estudio del Dios que nos expone Bergson como remate (ontológico) y (cronológico) de su filosofía.

Al hacer este último estudio nos encontramos con la afirmación de que la certeza de su prueba proviene de la adición de sus indicios a los proporcionados por anteriores estudios intuitivos. Es necesario, por lo tanto, para obtener una idea más exacta del alcance de la afirmación teística de Bergson, una comparación del Dios que nos propone con sus teorías ontológicas previas. Se trata de ver si el Ser trascendente de Bergson, personal y creador, puede ser creador, trascendente y personal según su propio sistema.

Y con esto entramos en la segunda etapa, etapa de descenso, de confrontación del Dios de las «Dos Fuentes» con el «Ser» de su sistema.

SEGUNDA PARTE

EL DIOS DE BERGSON

I

PRIMERA LINEA DE HECHOS: LA NADA Y LA DURACION

Existencia de Dios, y filosofía de la existencia. Son dos líneas diversas pero convergentes en un punto, según Bergson. La existencia de Dios es la más concentrada, la más íntima, la más intensa. Y era toda la filosofía de Bergson la que abrigaba un existencialismo implícito. Por eso no nos parece posible rechazar a priori la posible coincidencia, sino que más bien nos parece haber llegado a la encrucijada definitiva, de que hablábamos al principio. Hacia un lado el existencialismo contingente, la existencia errante sin explicación, sin rumbo. Al otro el

existencialismo teístico. La existencia enrumbada, con dirección, con Norte. La existencia contingente en virtud de la existencia necesaria.

Hasta el instante de la aparición del último libro de Bergson el sistema estaba hecho. Sólo entre las páginas la incógnita de Dios. Según él entraba como el cuadro en el marco hecho para él. Según otros quedaba la posibilidad de un universo sin Dios, o del universo-Dios. Que Bergson haya escrito la última página en su obra ya lo hemos observado. Es un hecho. Bergson busca una intuición de Dios en alguien y la encuentra, por lo tanto existe Dios. ¿Pero es una página añadida o es la conclusión evidente de lo anterior?

Este es el objeto de la segunda parte del trabajo. Confrontar al Dios personal y creador a que llegamos en la primera parte con las «líneas de hechos» estudiadas en otras obras con precisión de psicólogo. Si se prolongan, y así lo cree, habrá certeza.

Nosotros pretendemos solamente observar las líneas principales y ver si realmente su prolongación puede ser el Dios personal y creador que obra por amor, al que llegamos en la primera parte.

1 — LA NADA

a) La Nada problema falso

Es marcadamente existencialista la posición de Bergson ante el universo. Bergson se detiene preocupado ante el singular. Espera encontrar existiendo el porqué de la existencia. Sabe que su existir es consciente y en esa misma consciencia de su existencia espera encontrar el porqué del existir, de todo existir.

Esta postura nos hace caer en la cuenta del porqué para Bergson no es más que un pseudo-problema nuestra idea de la nada. La luz del descubrimiento de su existencia, le basta una existencia, le hace ridículo el pensar en la nada. La nada no existe. Su propia singularidad se lo atestigua. El pensar en los seres a base de la hipótesis de por qué no son nada no tiene sentido. «La cuestión de saber porqué una cosa existe no tiene sentido» (171). La nada no existe. Sólo podemos encontrar problemas en el ser; en este sentido dice:

> «Esta cuestión (el problema de la nada) presupone que la realidad está llenando un vacío, que bajo el ser existe la nada, que en derecho no habría nada, y que hay que explicar por qué

(171) Bergson, D. S., pg. 85.

de hecho hay algo. Este presupuesto es pura ilusión, porque la idea de la Nada Absoluta tiene la misma significación que un cuadrado redondo» (172).

Pero no es una crítica de su crítica de la nada lo que pretende hacer sino seguir solamente esta línea de hechos de su filosofía. Sigamos, pues, su trayectoria.

b) El problema del ser no se basa en el de la nada

Por ser la nada un absurdo nuestra comprensión del ser debe encontrarse en él mismo, no en un raciocinio a base del «No ser». Debemos introducirnos en su profundidad, ya que él vive en nosotros. Y así dice en la Evolución Creadora:

> «Si se pasa consciente o inconscientemente por la idea de la nada para llegar a la del ser, el ser a que se llega es una esencia lógica o matemática, por lo tanto intemporal. Y desde entonces se impone una concepción estática de lo real. Todo parece dado de una vez en la eternidad. Pero hace falta habituarse a pensar el ser directamente, sin dirigirse primero al fantasma de la nada que se interpone entre él y nosotros. Hace falta aquí procurar ver por ver, y no ver para obrar. Entonces el Absoluto se revela muy cerca de nosotros, y en cierta manera en nosotros. Es de esencia psicológica y no matemática o lógica. Vive con nosotros, pero por ciertos lados, infinitamente más concentrado y recogido sobre sí mismo» (173).

El absoluto, pues, el Ser, nos rodea por todas partes. Estamos en el ser, o mejor, él está en nosotros. La experiencia de la nada es imposible. Pero el Ser está en nosotros, vive en nosotros.

c) Niega con esto la necesidad de Dios?

¿Es esto ya un ataque contra la existencia de un ser trascendente? Al rechazar en esta forma el problema de la nada parece que para Bergson el ser contingente se explicara por sí mismo. El absoluto que nos rodea por todas partes no parece necesitar para él una causa trascendente que lo haya sacado de la nada, pues la nada es algo ficticio. Sin embargo, parece que no es esa su intención, por lo menos cuando escribía a Tonquedec:

> «La argumentación por la que he establecido la imposibilidad de la nada, no está dirigida en manera alguna contra la existencia de una causa trsacendente del mundo: Yo expliqué lo contrario (E. C., pgs. 299-301 7 323), que ella se dirige contra la concepción spinozista del ser. Se dirigía simplemente a mostrar que algo ha existido siempre. Sobre la naturale-

(172) Ib., pgs. 268 y 9.
(173) Bergson, E. C., pg. 323.

> za de este «algo» no aporta es cierto alguna conclusión positiva; pero no dice en modo alguno que lo que siempre ha existido sea el mundo mismo, y el resto del libro dice explícitamente lo contrario» (174).

En este sentido sus afirmaciones contra la nada se reducirían a observar que dada la existencia de cualquier ser contingente es imposible que se dé una Nada absoluta, ya que en último término el contingente indica que existe un Dios necesario que no puede dejar de haber existido.

Supondrá también esta negación de la nada, una negación de la «nada de seres contingentes». Esta negación sería absurda, ya que nadie le impide a Dios el aniquilar todos los seres y permanecer él solo. También hubiera podido no crear un solo ser.

Sin embargo, parece que no se le puede interpretar en este sentido a Bergson, en sus expresiones acerca de la nada. El ser que se le manifiesta debe expresar la semejanza que hay entre todos los seres, incluso con Dios, ya que no es totalmente diverso de las criaturas. Al expresar esa semejanza expresa un Absoluto. El ser, u oponerse a la nada, aunque diga que la nada no es un problema. El ser, que participa del SER, que nunca pudo dejar de existir.

Jolivet le achaca caer en el mismo error de Spinoza a quien quiere combatir: porque Spinoza concebía los posibles antes que el ser, y él concibe la potencia antes que el acto. Dice hablando del ser:

> «porque este Absoluto, que «dura como nosotros», aunque sea infinitamente más concentrado y recogido sobre sí mismo, es la potencia, o el posible, y no el acto, es decir el Ser. Sin duda Bergson realiza esta potencia, actúa el posible bajo el nombre de devenir. Pero ¿qué es ésto sino conceder gratuitamente lo que está en cuestión? La explicación es ilusoria» (175).

Le achaca por tanto explicar el ser por el no ser, es decir, por lo que es imperfecto y se va a perfeccionar, y por lo tanto carece de algo, no es algo. Sin embargo parece que a esta conclusión no se puede llegar directamente de sus afirmaciones acerca de la nada, sino desde las afirmaciones acerca de la duración del ser.

Por eso parece claro que no es en su crítica de la nada en

---

(174) Primera carta de M. Bergson al P. Tonquedec (12 Mayo 1908) citada en Etudes 20-II-12, pg. 515, citada también por R. Jolivet en Archiv de Phil. V. VIII (1930), C. II, pg. 77.
(175) R. Jolivet, Art. cit., pg. 81.

donde encontramos la primera contradicción con su afirmación de Dios, sino en su estudio del ser.

2. — EL SER

a) Problema que se encuentra al interpretar el ser

El absoluto, al que recurre Bergson para evitarse el encontrar problemas en la «nada», parece ser demasiado parecido a nosotros, que incluye quizá una semejanza no solo en ser, sino en ser contingente. Si es así, al introducir al Dios encontrado bajo el dominio de ese absoluto se trataría de un Dios contingente, Dios no Dios, semejante a nosotros en ser creado.

Es, por lo tanto, necesario observar su teoría del ser.

Interpretación de Bergson: la duración

En último término, Bergson encuentra la última explicación de este absoluto en una filosofía de lo que dura, de LA DURACION.

Ya vimos que Bergson nos hablaba de un absoluto, no lógico ni matemático, sino vivo, en el que entraba el tiempo: un absoluto que «vive» como nosotros (176), que dura. Y ése es el matiz propio de toda su filosofía. «La Filosofía de Bergson es una filosofía de duración (177). «Pensar el ser como duración, en medio de la intuición, he aquí la esencia del bergsonismo» (178). Del ser que dura, de la vida, «psijé», saldrá su filosofía psicologista.

Encuentro de la duración en la intuición

Se trata de la Vida, esencia del ser, por eso no le sirve la inteligencia sino la intuición. La Intuición y la Duración son las dos bases de su doctrina. Intuición, base epistemológica, y Duración base ontológica.

> «A mi modo de ver, todo resumen de mis miras las deformará en su conjunto y las expondrá a un montón de objeciones si no se coloca en primer término y se vuelve sin cesar a lo que yo considero como el centro mismo de la doctrina: *la intuición de la duración»* (179).

Quiere encontrar la realidad en su durar, en el Tiempo, olvidado según él por los viejos filósofos. Sorprenderla en su rea-

(176) Cfr. No. 174.
(177) Le,Roy «Bergson», pg. 194.
(178) Romeyer B., Arch. de Phil. (1947) At. cit. pg. 54.
(179) Bergson «La Pensée et le Mouvant», pg. 38.

lidad interna. En ese momento en que no hay varios estados, sino continuidad flúida y libre, que arrastra el pasado por la memoria, que se realiza su futuro.

Es, pues, una vuelta al interior propio. Duración intuitiva, que marca el punto de arranque de su aprendizaje de Spencer para estudiar directamente la vida. Filosofía de la duración, pero sorprendida en sí mismo (180).

Paso al ser trascendente

Este ser vivo, sorprendido en su interior, se le manifiesta como consciente. No basta que viva, hace falta que caiga en la cuenta de ello. Es una duración reflexiva, que cae en la cuenta de su vida continua y flúida a través de los estados momentáneos. Es, pues, una duración autointuitiva.

Y aquí es donde Bergson encuentra ya un paso hacia fuera de sí, hacia lo trascendente, lo que no es él. En la intuición descubre dos direcciones de proyección infinita. Una dirección que se diluye, que se detiene: la materialidad, detención de la vida. Y otra dirección en la que se concentra y condensa, dirección que apunta, haciéndose paulatinamente más rica e inmensa, hacia la eternidad. Y es Dios precisamente esa eternidad. Y todo ello en una experiencia INTERIOR y trascendente, la que al principio llamamos metafísica, que se sobrepasa a sí misma.

Que ésta sea la mente de Bergson se puede ver en una de sus cartas, en la que desarrolla la idea de este engrosamiento de la duración:

> «De una manera general habéis exagerado, a lo que me parece, lo que puede haber de trascendente en la doctrina. Sin duda tenéis razón de decir que yo me acerco más que James a la Metafísica tradicional; habéis también adivinado mi simpatía por Plotino (...) pero temo que hayáis despreciado las relaciones que he establecido entre la duración y la eternidad. Yo no me refiero a la duración y «eternidad» de los antiguos filósofos la que yo he procurado hacer descender de las alturas en que se asentaba, para traerla a la duración, es decir, a algo que se engrosa, se enriquece y se crea a sí mismo indefinidamente» (181).

(180) Cfr. Diamantino M., Op. cit., pgs. 26 y 71.
(181) De una carta de Bergson a H. M. Kallen, discípulo de William James, publicada en «The Journal of Philosophy, psych. and scient. methods». (Oct. 28, 1915, pg. 615) citada por Penido M. T. «Dieu dans le Berg.», pg. 47.

Consecuencia

De esta afirmación podrían partir dos hipótesis de interpretación. La primera sería que Dios, presente personalmente al hombre, se le manifestara en alguna forma, y fuera una realidad infinitamente más superior, que se parecería a nuestra duración, aunque mucho más perfecta. La segunda: que Dios está en nuestro ser, porque es duración como nuestra duración, mucho más concentrado, pero con todos los defectos inherentes a ella. Un ser que como nosotros se hace y dura.

La primera hipótesis parece estar al margen de la mente de Bergson. El mismo dice en la cita anterior que no exageren la trascendencia y se fijen más en que es la Eternidad un engrosamiento de nuestra temporalidad. La diferencia es cuantitativa. No parece quedar lugar para la radical distinción cualitativa que debe haber entre el creador y sus producciones temporales.

La realidad eterna (Dios) es, pues, inmanente a nuestra duración, y es como una condensación de nuestra duración humana. Todo lo que encontremos será perfección creada, condensada sí, pero creada. Eterno, pero no increado, aunque sea densa y profunda la intimidad última de nuestro ser.

b) Grados de tensión de la duración

Los cuerpos inertes no duran. Su ley es: «El presente no contiene nada más que el pasado, y lo que se encuentra en el efecto estaba ya en la causa» (182).

Las que duran son los conscientes y vivos; aquellos que introducen una actividad nueva en las órbitas fijas del mundo. Tienen una tensión de potencialidad.

Este poder de actividad se caracteriza por una acción explosiva. Es como la pistola en manos de un hombre. Hay una cantidad inmensa de energía concentrada: la pólvora. Basta que apriete el gatillo para que la energía se libere en la dirección que se quiera. Se realiza un efecto nuevo e imprevisible que no estaba entre las energías muertas almacenadas. De esta comparación se sirve Bergson para descubrirnos la actividad propia de los seres vivos.

La conclusión que saca es que la duración tiene cierta tensión creadora, capaz de realizar efectos nuevos, cuya actividad

---

(182) Bergson, E. C. pg. 15.

de creación estaría medida precisamente por su grado de tensión:

> «... la tensión de la Duración de un ser consciente no mediría el poder de obrar? ¿La cantidad de actividad libre y creadora que hace falta introducir en el mundo?» (183).

El vivo, pues, tiene una tensión que le hace introducir algo nuevo en el universo: es creador.

> «El mundo, dejado a sí mismo obedece a leyes fatales. Pero con la vida aparece el movimiento imprevisible y libre. El ser viviente escoge o tiende a escoger. Su oficio es crear. (...). Como para crear el porvenir hace falta preparar algo en el presente, como la preparación de lo que será no necesita hacerse más que por la utilización de lo que ha sido, la vida se emplea desde el principio en conservar el pasado y a anticiparse sobre el porvenir en una duración» (184).

Cómo se realiza la acumulación de lo antiguo? Por medio de la memoria:

> «La observación inmediata ha tenido por bien mostrarnos que el fondo mismo de nuestra existencia es memoria, es decir, prolongación del pasado en el presente, es decir, en fin, duración operante e irreversible» (185).

La memoria es la que arrastra el pasado, al ir atravesando cada uno de los momentos originalísimos de nuestra vida individual. Por eso también es irreversible. Vamos viviendo. El instante que pasó ya lo vivimos. No se volverá a realizar. «Lo que en hecho percibimos es cierto espesor de la duración que se compone de dos partes, nuestro pasado inmediato y nuestro porvenir inmediato» (186). «Nuestra duración es irreversible» (187).

Esa es nuestra duración. Situación que nos recuerda la postura existencialista ante la nada del pasado y la nada del futuro, que en Bergson es entre dos todos: el todo del pasado, presente en la memoria; y el todo del porvenir, que se va a realizar con el poder energético y vital de la duración operante.

Esta es la principal característica de la conciencia. Conciencia es caer en la cuenta de sí. No sólo de su situación instantánea:

> «Quien dice espíritu dice ante todo conciencia (...) Conciencia significa en primer lugar memoria. Toda conciencia,

---

(183) Bergson «L'Energie spirituelle», pg. 17.
(184) Ib., pg. 13.
(185) Bergson E. C., pg. 18.
(186) Bergson «L'Energ. Spir.», pg. 6.
(187) Bergson, E. C., pg. 6.

> es pues, memoria —conservación y acumulación del pasado en el presente—» (188).

Por otra parte ser consciente es crear:

> «...encontramos que para un ser consciente existir es cambiar, cambiar morirse, morirse es crearse indefinidamente» (189).

En esta forma memoria y creación realizan la tensión del ser que dura. La duración se realiza, enriqueciéndose con su pasado, pasado que un día era porvenir y se realizó gracias a su actividad libre, y que pudo no haberse realizado, o haberse realizado de otra manera.

Siguiendo esta línea Bergson da la interpretación del ser concreto. Ni está constituído por las situaciones, ni es un «hilo que uniera las cuentas de un collar». La duración, el ser vivo se constituye por una realidad ontológica, nunca hecha del todo, que se va transformando y haciendo toda entera. Una realidad que se vuelca en otra, en otra que es obra suya. Es por lo tanto una realidad que se va creando así misma.

Por eso para Bergson hay dos «yo». Uno aparente:

> «A decir verdad, este substracto no es una realidad, es para nuestra conciencia un simple signo, destinado a recordarle sin cesar el carácter artificial de la operación por la cual la atención iuxtapone un estado a otro. Allá donde no hay más que una continuidad que se desarrolla. Si nuestra existencia se compusiera de estados, en los que un yo impasible hubiera hecho la síntesis no habría para nosotros la duración» (190).

Este «yo» le parece superficial, obra de la atención que yuxtapone un estado a otro estado, como si en realidad existiera un substrato fijo que hiciera la síntesis.

El otro yo, a quien llama profundo, es la verdadera sucesión, paso total de un estado a otro, con una tensión que es memoria y poder creativo.

Dios en la línea del hombre

De la línea de hechos que estudia Bergson en la duración se sigue, pues, que Dios es distinto de las criaturas no por ser una substancia de perfecciones infinitas (sería algo fijo que no duraría), sino por irse autocreando, realizando en una actividad

---

(188) Bergson L'Energie Spir., pg. 6.
(189) Bergson E. C., pg. 8.
(190) Ib., pg. 4.

mucho más densa. Se enriquece con nuevos estados como nosotros, aunque quizá para ello no necesitó un impulso previo como nosotros.

Las perfecciones que lo constituyen se irían haciendo poco a poco. Sería pues un ser de duración eterna y densísima, como vimos al principio, pero duración como la nuestra, con diferencia cuantitativa, no cualitativa. El también necesitaría otro ser que lo hubiera impulsado a recibir perfecciones que no tiene.

Sería por lo tanto una Duración no hecha del todo, que se daría a sí misma las perfecciones que no tiene, que se iría creando a sí misma dejando de ser lo que era antes. Univocidad, en una palabra, que aunque reconoce un grado intensísimo en las perfecciones de Dios, al considerarlas sólo de un grado superior a las nuestras y no de naturaleza arrastra la imperfección, la carencia y la contingencia hasta el ser necesario, y lo hace tan inexplicable como lo seríamos nosotros sin Dios.

Si no se propusiera el problema, o explícitamente dijera que Dios trasciende toda duración, podríamos suponer una línea de hechos unible con el Dios personal creador, pero explícitamente nos hace ver que Dios en su teoría, está constituído por esa duración que encuentra realizada en nosotros «infinitamente condensada y recogida en sí misma». Dios es, pues, un Dios a lo humano, o nosotros dioses menos condensados, más diluídos. (191).

La intuición de la duración eterna, objeto de mi propia duración

El hecho que señalamos como confirmación de lo dicho es el siguiente: En Bergson parece encontrarse la interpretación de la intuición de Dios, como intuición de algo que no se sale de mi duración, algo que en cierta manera se identifica con ella.

La línea de la duración intuída es de una duración intuída *en nosotros*. No como algo presente, o ligado a nuestra duración, sino EN ella, como algo que se identifica con ella, o con lo que ella se identifica. Así dice, que cuanto más profundizamos en la duración real, por un esfuerzo de reflexión sobre nosotros:

> «...más sentimos aproximarnos al principio del que nosotros

---

(191) Cfr. Bergson E. C., pg. 323.

> participamos, y del que la eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad sino una eternidad de vida y movimiento: cómo de otra manera podríamos vivir y morir en ella? In ea vivimus et movemur et sumus» (192).

Esta afirmación de que experimentado nuestro ser nos acercamos (y experimentamos también en cierto modo) al ser Eterno, y esta exigencia de que Dios sea móvil como nosotros, por el hecho de que nosotros lo seamos y estemos en El, parece confirmar nuestra hipótesis de una identificación más o menos velada de nuestro ser con el de El, con una presencia que es identificación mutua, con cierta separación.

Esta identificación hace que Dios sea creatura, y no-Dios, como nosotros, lo cual es incompatible con el Dios cristiano, personal y creador por amor, de la primera parte (193).

Y éste es el Dios, «centro del que todos los mundos brotarían como cohetes de un inmenso haz», que analizaremos en la línea de hechos de la creación (194). Dios-mundo y creatura, que constituye un verdadero «monismo cualitativo y dinámico» (195).

Y con esto creemos suficientemente claro el hecho de que la primera línea de fenómenos que parte de la filosofía de Bergson, previa a la prueba de Dios, pugna con esta última. Esta línea es la primera; algo así como la orientación general de toda la filosofía. Otras líneas se van diseñando después. Por eso desviamos ahora nuestra atención hacia puntos más concretos.

Y empezamos con la teoría de la vida. La vida era el carácter peculiar de la duración. Duraban los seres vivos tan sólo, como lo vimos en este capítulo. Pasamos, pues, ahora a analizar la línea de hechos provenientes de la interpretación de la vida (materia y espíritu) para concluír con los aspectos peculiares de ella, que son la Creación y la Unidad Personal de los seres. Con esto, creemos poder analizar las series de fenómenos más explícitas y significativas en la brillante concepción del filósofo de la intuición mística.

---

(192) Bergson. Intr. a la Metaphysique (P. et M.), pg. 37.
(193) Cfr. Jolivet L. «A la Recherche de Dieu», Arch. de Phil. (1930). V. VIII C. II, pg. 81.
(194) Bergson E. C. pg. 270.
(195) Cfr. Penido M. «Dieu dans le Bergsonisme», pg. 50.

II

SEGUNDA LINEA DE HECHOS: LA VIDA

1. — LA VIDA EN GENERAL

a) Valor trascendental de lo vital en Bergson

Después de haber estudiado el aspecto más general de la concepción de Bergson: la duración, pasamos a realidades parciales, explicaciones detalladas de la tónica general de su doctrina.

Y es la vida el segundo tópico que pretendemos estudiar. La vida, lo vital le proporciona una línea de hechos prometedora e intensa. Filosofía vitalista la suya, debía a la vida una de las facetas más originales de su aporte. Al margen de interpretaciones sectarias a lo Darwin y Lamarck, descubrió en la vida un elemento supramaterial y nuevo. No sólo superior a la materia, sino explicador de la misma. La vida fue para él un elemento de síntesis, clave de su duración, elemento de unidad ontológica dentro del universo.

Y no podía ser Dios extranjero a la vida. Ser nobilísimo supremo, debía ser el de una vida más original y más propia. Por eso no nos parece imprudente acercarnos a la vida para pedir una explicación del Ser más ser del universo. Si la filosofía de Bergson encuentra en la vida su fuente de espiritualidad más feraz, debe ser a la luz de la vida donde se perfilen las características de La Vida, origen de todo viviente.

Fue el sospechar la profundidad de la vida lo que le hizo desviarse de la dirección cientista en que lo habían enrumbado los años de admiración por Spencer. Desviación que lo llevó hasta la culminación del Dios de las «Dos Fuentes», a través de la peregrinación por el universo de la Evolución creadora (196).

b) Dios y la vida

Y no fue solamente la vida la que le arrancó del influjo de Spencer, sino que fue la pauta de las obras posteriores. La admiración que siguió al deslumbramiento inicial prosiguió al tra-

(196) «En último término Enrique Bergson ha llegado a sacar de su método radicalmente incompleto, una obra sana y bienhechora. Comenzó por librarse del scientismo spenceriano con el descubrimiento de la vida interior. De este descubrimiento personal nació su filosofía: la todavía arreligiosa del Ensayo, después la de Materia y Memoria, en seguida la más amplia y discretamente teísta de la E. C.; en fin, la propiamente moral y religiosa de D. S. «Caract. relig. du spir. de Berg». Arch. de Phil (1947) V. XVII C. I, pg. 54.

vés de los años, como emoción creadora, orientadora de su obra. Por eso al llegar a Dios es un Dios muy diferente del Dios de los sabios y de los filósofos. La dificultad que tiene contra ellos es haber erigido un Dios construído y muerto, haber olvidado el carácter vital de Aquel que es La Vida misma.

También fue consecuencia de la primacía de lo vital el reconocimiento del Dios cristiano, único que no presentaba los caracteres estáticos de la muerte. Unico capaz de cristalizar en obras activas, a lo Juana de Arco, llena de dinamismo y acción (197).

c) La vida

Como absoluto

Hasta Dios, pues, llega como clave de explicación de la vida. El camino es el Absoluto que se le manifiesta en la vida.

No se trata ya de los vivos, sino de la vida. El absoluto de la vida, constituído por todos los vivos en su avance plurisecular de lucha contra la materia. Es precisamente este absoluto el que nos descubre sus virtualidades dentro de la intuición, y el que hace posible una filosofía, a base, como ya vimos de la experiencia interna en que se manifiesta (198).

La realidad de la vida constituye, pues, un absoluto. Es necesario por tanto que estudiemos qué absoluto es, para ver si es una línea de hechos abierta para el ser eterno personal y creador, o si se le cierra, al incluírlo en un absoluto de cosas creadas.

No son las teorías mecanicistas y evolucionistas las que le ofrecen una explicación de este absoluto. Las adaptaciones al ambiente me pueden explicar características peculiares de la vida, pero no su realidad y su origen. Así dice en la Evolución creadora:

> «Lo cierto es que la acomodación, aunque explica las sinuosidades del movimiento evolutivo, no llega a explicar las direcciones generales, y menos todavía el movimiento mismo. La ru-

(197) ««El Dios del místico es el Dios vivo, es la vida misma. «No el Dios de los filósofos y de los sabios». Para éstos Dios es el Inmutable, eternidad de muerte, y no eternidad de vida. Concepción salida de la inteligencia humana». Meyer F. «La Pensés de Bergson», pg. 117.

(198) «Para Bergson el objeto de la Metafísica es el absoluto de la vida: nosotros participamos del impulso vital. Más aún, la vida es objeto de una experiencia íntima» Bremond. A. «Reflexions sur l'Homme dans la Philosophie de Bergson», pg. 134.

ta que conduce a la ciudad, dice, está obligada a subir las cuestas y descender las pendientes, se adapta a los accidentes del terreno, pero los accidentes del terreno no son la causa de la carretera, ni tampoco le han impuesto la dirección» (399).

La adaptación es por tanto una peculiaridad mínima de la vida, una virtualidad propia, consecuencia de otra muy superior que es la de vivir.

La vida acción, como explicación de ese absoluto

La vida tiene una esencia superior a la mera adaptación, y es la acción:

«... ella tiene siempre la misma esencia, que es acumular gradualmente la energía potencial, para gastarla bruscamente en acciones libres» (200).

Acción libre es su esencia. Por eso acumula energías lentamente, especialmente en el caso de indigencia del hombre, para poder desarrollar una acción intensa espontánea (201).

Basta la posibilidad de acción libre para que sea posible la vida.

La vida y lo inerte en el Universo

La vida que es acción libre, y por tanto voluntad, abre una división en el universo. El orden de lo Inerte y el de lo Activo. Lo dinámico y voluntario frente a lo estático, inorgánico, sin voluntad.

Esta voluntad obra de una manera tan libre, que le parece imposible una finalidad previa. Finalidad es concepto, y el concepto no alcanza a agotar la realidad.

«La vida en su conjunto, mirada como una evolución creadora es algo análogo (al orden de lo estático y lo dinámico). Ella trasciende la finalidad si se entiende por finalidad la realización de una idea concebida o concebible de antemano. El cuadro de la finalidad es demasiado estrecho para la vida en su integridad. Lo contrario es demasiado largo para tal o cual

---

(199) Bergson E. C. pg. 111.
(200) Bergson D. S., pg. 273.
(201) Esta explicación de la vida le hace sospechar la vida en otros planetas: «Es verosímil que la vida se desarrolle en otros planetas, en otros sistemas solares también, bajo formas de las que no tenemos ninguna idea, en condiciones físicas en las que nos parece, desde el punto de vista de nuestra fisiología, repugnar absolutamente. Si ella mira esencialmente a captar la parte de la energía utilizable para gastarla en acciones explosivas ella escoge sin duda, en cada sistema solar, y sobre cada planeta, como lo hace sobre la tierra, los medios propios para obtener este resultado en las condiciones dadas». E. C., pg. 278.

manifestación de la vida tomada en particular. Sea cual sea siempre es de lo vital de lo que tratamos, y todo el presente estudio está orientado a establecer que lo vital está en dirección de lo voluntario. Se podría decir que el primer género de orden (el de lo dinámico) es de lo vital y voluntario, por oposición al segundo que lo es de lo inerte y automático» (202).

Superioridad de la vida sobre la materia

Esta división de órdenes se funda en una superioridad total de la vida sobre su soporte material. No puede ser la vida una fosforescencia de la materia (203). La vida es diversidad de partes coordinadas en un todo para realizar diversas funciones. Es un principio de orden superior:

> «... (el cuerpo viviente) es un individuo, y ningún otro objeto, ni el cristal, puede decir otro tanto, ya que el cristal no tiene ni heterogeneidad de partes ni diversidad de funciones» (204).

El viviente tiene pues una superioridad sobre la materia, ya que realiza con sus partes obras superiores a las que pueden realizar ellas solas.

La vida es realidad continua

La vida es también realidad original indivisible. Los diversos estados por los que pasa el ser vivo parecen distintos. Pero hay un volcarse de uno en otro, que es estar animados por La Vida

> «La aparente discontinuidad de la vida psicológica, obedece, pues a que nuestra atención se fija en ella por una serie de actos discontinuos, donde no hay más que una pendiente suave creemos advertir, siguiendo la línea quebrada de nuestros actos de atención los peldaños de una escalera. Es verdad que nuestra vida psicológica está llena de cosas impresionistas. Mil accidentes surgen que parecen romper con lo que les precede y no tener conexión con lo que les sigue. Pero la discontinuidad del fondo en el que se dibujan y al cual deben los mismos intervalos que los separan son los redobles del tambor que estallan de vez en cuando en la sinfonía. Nuestra atención

(202) Ib. pgs. 243 y 44.
(203) Cfr. Bergson E. C., pg. 284: «La teoría, según la cual la conciencia sería debida a ciertas neuronas, por ejemplo, y se desprendería de su trabajo como una fosforescencia, puede ser aceptada por el sabio para el detalle del análisis; es una manera cómoda de expresarse, pero no es más que esto. En realidad un viviente es un centro de acción. Representa cierta suma de contingencia introduciéndose en el mundo, es decir, una cantidad de acción posible, variable con los individuos y las especies sobre todo.
(204) Bergson E. C. pg. 13.

se fija en ellos porque le interesan más, pero cada uno de ellos no es más que el punto mejor iluminado de una zona que comprende todo lo que sentimos, pensamos, queremos, somos en fin, en un momento dado. Esta zona entera constituye en realidad nuestro estado. Ahora bien: los estados definidos, puede decirse que no son elementos distintos, se continúan unos en otros en una corriente sin fin» (205).

Los estados de conciencia, de vida, parecen aislados, como redobles de tambor, dice él; pero toda una sinfonía se desenrolla a través de ellos. La realidad se vierte de unos en otros, la vida.

La vida es movilidad

¿Cómo se realizan estos estados particulares? El absoluto de la vida, afirma, se constituye por la lucha contra la materia. Este absoluto «la vida» tropieza con inconvenientes y triunfa de ellos de diversa manera. Los resultados son diversos, y quedan a los lados partes de ese absoluto estabilizado en su lucha con la materia.

La vida es una subida, y no ésta o aquélla, sino cualquier vida; la vida en general que tropieza con un movimiento de bajada que es la materia. Ese chorro que sube es el absoluto de la vida y recorta sobre la materia diversos seres característicos. Así surge el universo. Origen muy distinto por cierto del ser que crea seres dignos de ser amados.

Eso es pues la vida:

«Un movimiento y la materialidad el movimiento inverso; cada uno de estos dos movimientos es simple, siendo un flujo indiviso la materia que forma un mundo, siendo también indivisa la vida que lo atraviesa recortando en ella seres vivos» (206).

Por ahora nos limitamos a hacer notar esto. En seguida tendremos ocasión de profundizar sobre este punto, y ver cómo la materia es producida por la vida en su detención. El sentido de un Dios que creara seres dignos de ser amados por El, queda diluído y casi anulado. Esta creación se vería reducida a lanzar impulsos vitales en el espacio, de los que resultarían seres creados; distintos de él a quienes amaría, pero creados sin conocerlos, hechos al acaso por la conmoción producida por la materia en la vida, no preparados por Dios. ¿Se puede hablar en

(205) Ib., pg. 3.
(206) Bergson E. C. 270.

esta creación de ciego y a la larga distancia de seres creados para amarlos?

d. Confrontación

Al poner frente a estos hechos las conclusiones de la primera parte encontramos afirmaciones que nos confirman en la teoría de la incompatibilidad con el Dios-amor. La teoría se vuelve hacia un Dios-todo, Dios-emanación de seres.

Descoqs nos hace ver que la realidad que el místico intuyó, y que era Dios, se identifica con la vitalidad que constituye las cosas. Impulso que se degradó en nosotros, y que se distingue del impulso puro, pero que parece manifestarse con él, como dos aspectos de una realidad en mi conciencia, o al menos en la de los místicos (207).

En realidad las expresiones de Bergson tienden a afirmar la presencia de Dios en sus producciones, presencia de identificación, de constitutivo, lo cual corrobora nuestra sospecha de incompatibilidad con el Dios amor. Pero como esto supone un estudio detallado de las expresiones lo dejamos para el siguiente párrafo (208).

(207) Cfr.: Theol. Nat., pg. 420: «Lo que el místico reúne en su intuición sublime es en su pureza original este mismo impulso vital que la metafísica biologista de Bergson alcanza por la intuición científica... Impulso vital, energía creadora «lanzada a través de la materia, infraconsciente o supraconsciente, pero de la misma especie que la conciencia «que se divide entre líneas de evolución divergentes, para darnos «el instinto de insecto y la inteligencia del hombre» (E. C. 267); estos, en su término son bien distintos del impulso primero, pero substancialmente ¿cómo se distinguen, sobre todo desde que Bergson no abandona ninguna de sus proposiciones anteriores sobre la continuidad, y que la creación por sí no se puede concebir de otra manera que por la modificación y crecimiento del impulso vital primero? (...) se puede ver que es imposible esperar la creación en el sentido bergsoniano más que como una emanación propiamente dicha.

(208) El mismo Descoqs suscribe la afirmación de Sebastián Borne, en sentido de una identificación de toda vida con la de Dios. «Por esto no vemos cómo descartar de la teodicea de Bergson esta duda que desarrolla E. Borne en las conclusiones de su estudio sobre la ESPIRITUALIDAD BERGSONIANA Y LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA. «Una metafísica biológica vuelve difícil la distinción entre lo divino y el impulso vital, entre nuestra vida y la vida de Dios» (Cfr. Ib., pg. 421).

Por otra parte sintetiza en esta forma la identificación parcial Dios-creaturas: «Entia continentur in energia creatrice non tantum virtualiter sed etiam potentialiter» (Ib.). Potencialidad en Dios no sólo poder de crear, sino inclusión de realidades extrañas a su esencia. Otros seres identificados con él en potencia.

Como vemos de un examen a líneas generales de la concepción de la Vida de Bergson se va directamente al panteísmo emanantista, a la inmanencia ontológica de la vida divina en sus producciones.

2. — EL IMPULSO VITAL

De lo dicho se desprende que el absoluto de la vida es un gran impulso móvil, autocreador activo y libre.

a) El impulso y los impulsos

Multitud de seres realiza ese carácter de la vida. Seres numerosos con un fin análogo. ¿Habrá que hablar entonces de multitud de impulsos vitales característicos cada cual de determinado individuo viviente? No le parece así a Bergson. En su filosofía de la duración no cabía esta interpretación. De la misma manera que echó en cara a los filósofos el fijarse en las partes del tiempo, en los instantes, olvidándose de esa realidad que es la duración, irreductible a cada instante, así también le parece que la vida no se puede reducir a multitud de impulsos vitales.

Las ciencias se habían olvidado del tiempo considerando las partes, Bergson encontró una realidad vida, que es la duración creadora. Al considerar las partes de la vida también cree necesario remontarse a la realidad primitiva que lo explique todo, y nos habla de la Vida en general, como vimos antes, y de un Impulso Vital, como estudiamos ahora concretamente. Impulso vital, pues, que lucha con el regreso de la materia. Lo libre contra lo necesario (209).

Nada de finalismo previo, sino lucha imprevista a través de inmensas direcciones. Según le interpreta Le Roy:

> «La vida en sí misma es más bien finalidad, si no en el sentido de designio premeditado, de plan o de programa, por lo menos en el sentido de que es un esfuerzo incesante renovado de crecimiento y liberación. Y de ahí las fórmulas bergsonianas: Impulso vital, Evolución creadora» (210).

Algunos han interpretado esta unidad del impulso vital que lucha a través de innumerables rincones como una fórmula cómoda de Bergson; metáfora, no realidad ontológica. Un impul-

---

(209) Cfr. Bergson E. C., pg. 273: «El impulso de vida de que hablamos consiste en una exigencia de creación. No puede crear absolutamente, porque encuentra delante de sí la materia, es decir, el movimiento inverso al suyo. Pero él agarra esta materia que es la necesidad misma y tiende a introducir la mayor suma posible de indeterminación y libertad».

(210) Le Roy, «Bergson», pg. 98.

so vital, y encima un impulso creador (211). De hecho Bergson habló siempre de impulso vital, y al hablar de Dios lo llamó impulso creador. Supone, sin embargo, que hay continuidad entre ambos, es decir que el último es la explicitación del primero. El Impulso Creador no es un descubrimiento. Su realidad era cierta, lo vimos si concordaba con las «líneas de hechos» analizadas.

Y esa concordancia es una coincidencia ontológica con el origen del Impulso vital. Origen que se prolonga en cada uno de nosotros, en donde lo podemos encontrar por experiencia metafísica, o por intuición mística. Dice Bergson:

> «Cuando nosotros colocamos nuestro ser en nuestro querer, y nuestro querer en la impulsión que prolonga, sentimos que la realidad es un crecimiento que prosigue sin fin» (212).

En nosotros, pues, descubre un crecimiento del Impulso, de la realidad. Y prosigue, explicando la distinción que encuentra entre el impulso mismo, y los impulsos o seres concretos:

> «Nosotros no somos la corriente vital misma, nosotros somos esta corriente ya cargada de materia, es decir, de partes congeledas de su substancia que arrastra en su recorrido» (213).

Expresión clave y difícil de interpretar, pero que expresa el pensamiento de Bergson. Se da una corriente vital, con la que nos identificamos, aunque somos aspectos diferentes de ella, más o menos materializados Diferentes, pero de una misma realidad idéntica (214).

Los seres como nosotros son por lo tanto manifestaciones materializadas del Impulso vital. Todos somos esa «corriente vital» materializada de diferentes maneras.

b) Dios y el impulso

Al llegar a este punto se nos presenta un camino doble. Dios es ese Impulso, esa corriente considerada en su instante más original y puro, o es el creador de esa corriente distinta de ella.

Bergson dice expresamente que Dios es creador de ese im-

---

(211) Cfr.: Meyer F. «La Pensée de Bergson»: «Pero el impulso vital no era más que una fórmula cómoda en la que el biologista condensaba sus observaciones. Más allá del impulso vital, el impulso que lleva al héroe y al santo, está el impulso creador que es Dios mismo, asido en la experiencia mística».

(213) Bergson E. C., pg. 260.

(214) Identificación que en la intuición se pone más de manifiesto. En el místico adquiría el carácter de identificación objetiva de voluntades, de querer una misma cosa, y también sujetiva, ser una misma voluntad. (Cfr. Descoqs Theologia Naturalis Th. I,pg.420).

pulso y de la materia (215). Sin embargo, dada la manera como entiende la creación no nos parece que esa afirmación sea incompatible con la primera hipótesis. También nosotros somos creadores de nosotros mismos. En la suposición de Bergson podría ser creador de esa corriente sin dejar de identificarse con ella.

Otras afirmaciones que estudiaremos en el Capítulo de la Materia nos hacen inclinarnos hacia esa hipótesis. Dios se distingue de las criaturas en que no está materializado. Esa corriente vital con que nos identificamos tampoco está materializada en su aspecto de origen (216).

Pero atendiendo a lo expuesto hasta ahora encontramos el siguiente argumento para inclinarnos a la primera suposición. La Vida tiene para Bergson el carácter de lo más «primero» ontológicamente. Es, dice, completamente indeterminado, las determinaciones son los seres concretos. Es también anterior a todo, de donde viene todo viviente.

En esta teoría parece inadmisible que sea algo hecho por Dios. Iría contra la indeterminación, e imprevisibilidad propias de la vida. Por otra parte Dios es vivo, en él se realiza de una manera sin igual el perfil de lo vivo. La vida por tanto si no es anterior a Dios, debe ser Dios mismo, ya que es el primero en que se realizan los caracteres de lo ontológicamente primero: La Vida en su realidad original.

Y con esto cerramos el análisis de hechos relacionados directamente con la vida. La conclusión a que llegamos es paralela a la del capítuo anterior.

Allí era un Dios elaborado de elementos contingentes. Aquí es un ser que se identifica con la Vida en lo general. Como esta se identifica, no ya como un concepto, sino como una realidad original, con los términos de su evolución, nos encontramos con que Dios se identifica también con esos términos. Tenemos, pues un Dios que se identifica con sus producciones. Un Dios, no Dios, incompatible con el creador de amor, de Juana de Arco y Teresa.

III

TERCERA LINEA DE HECHOS: MATERIA Y ESPIRITU

Hallazgo

Lo singular y concreto, carácter netamente existencialista

(215) Cfr.: cita No. 256.
(216) Cfr.: citas Nros. 221, 223 y 226.

de vuelta a la inhexauribilidad de lo real, es el núcleo de la filosofía de Bergson. Esta peculiaridad da ciertas características, lo vimos, a sus teorías, pero quizá ninguna tan marcada como el de introspección e interioridad, vuelta reflexiva a las profundidades del Yo para encontrar en él la explicación del universo de vida latente en nuestra conciencia (217).

La línea de hechos que pretendemos ahora confrontar con la idea de Dios es un nuevo exponente de este tópico. Vuelta al interior para encontrar en él la conciliación de dos realidades antinómicas: Materia y Espíritu. El interior propio le hace ver la raíz profunda de ambos, redondeando así sus explicaciones anteriores del Impulso de vida. Será una síntesis de opuestos en una realidad única.

La misma experiencia íntima y trascendente que fue la pauta de su actitud filosófica es la que le descubre esta dualidad.

Irreductibilidad

Ya en las primeras páginas de la «Energía espiritual» nos hace ver que la actividad vital es irreductible a la materia y al cerebro. Dualidad indubitable entre lo cuantitativo y lo espiritual. La vida no es materia, ni energía material, de la misma no es vida. El principio mecánico de conservación de la energía no sirve en el campo de la conciencia (218).

Es cierto sí, que la vida se realiza por explosiones: desencadenamiento de energías acumuladas, como vimos (219), pero hace falta la mano de un experto que haga salir el proyectil, la acción, en una dirección determinada. Lo único que nos dice la experiencia es que hay solidaridad entre la materia y el espíritu, pero son dos realidades diferentes. Ni todo materia, ni todo impulso. Algo así como las relaciones que hay entre un marco y un cuadro. Son distintos, aunque el pintor tendrá que realizar el cuadro del tamaño del marco para que quepa en él. El espíritu se adapta al marco de la materia, pero es superior y distinto.

---

(217) Dice M. Diamantino, relacionando esta postura con Kant: «Todo está en germen en el punto de partida de su metafísica. Bergson va a lo concreto y teme desprenderse de él en consideraciones especulativas. Bergson está todavía, en cuanto al valor de la razón especulativa en la Crítica de la Razón Pura». («Bergson., pg. 117).
(218) Cfr. Bergson «L'Energie Spirituelle». Cap. II.
(219) Cfr cita nó:

1. — LA MATERIA

a) Origen

No le parece a Bergson que ese elemento de materia, que encuentra en el vivo, fuera creado de un golpe por Dios. Es algo, como dice en la E. C., que se va haciendo, que crece.

> «El misterio derramado sobre la existencia del universo viene en gran parte, en efecto, de que queremos que la génesis sea hecha de un golpe, o bien, de que toda materia sea eterna. Que se hable de creación, o que se ponga una materia increada, en los dos casos es la totalidad del universo la que se pone en causa. Profundizando esta costumbre del espíritu se encontraría el prejuicio que analizaremos en el siguiente capítulo, la idea común a los materialistas y a sus adversarios de que no hay caso de duración realmente operante, y que el absoluto —materia o espíritu— no sabría tomar lugar en el tiempo concreto... Una vez desarraigado este prejuicio la creación es algo más claro, porque se confunde con la idea de crecimiento» (220).

La materia, pues, no explica su realidad en la hipótesis de una materia increada, ni en el de una creación de la materia de una vez, que sería algo así como un prejuicio común contrario a la experiencia. Se queda con la tesis de que la materia se va realizando. Creación es algo que se confunde, según él, con aumento.

b. — Características

Obstáculo

Esta materia es ante todo obstáculo. Inconveniente que hay que sobrepasar, y que da origen en el ser a modalidades de defensa:

> «Las cosas pasan como si una inmensa ola de conciencia hubiera atravesado la materia (...). Pero la conciencia ha sido cogida en una trampa. La materia se enrolla alrededor de ella, la pliega a su propio automatismo, la adormece en su propia inconsciencia. En ciertas líneas de la evolución, las del mundo vegetal en particular, automatismo e inconsciencia son la regla (...). Es como si hubiera dividido para reinar (221).

Obstáculo para la vida, que se adapta a su mecanismo. Antes había dicho

> «El esfuerzo ha encontrado resistencias en la materia que utilizaba» (222).

---

(220) Bergson E. C. pg. 262.
(221) Bergson, L'Energ. Spir., pgs. 20-21.
(222) Bergson E. Spir., pg. 21.

Y después añade:

> «La evolución de la vida, después de los orígenes hasta el hombre evoca a nuestros ojos la imagen de una corriente de conciencia que se desenvuelve entre la materia, como para abrirse un pasaje subterráneo; hará todas las tentativas a derecha e izquierda, empujará más o menos adelante, vendrá la mayoría de las veces a chocar contra la roca, y por tanto, en una dirección al menos acertará a taladrar y aparecerá la luz. Esta dirección es la línea de evolución que viene a parar al hombre» (223).

Agente de individuos

En medio de esta obstaculización realiza un trabajo positivo. Divide, parcela en individualidades la fuerza vital inicial del impulso. Personalidades que estaban confundidas dentro del dinamismo de la vida se perfilan:

> «Pongamos entonces materia y conciencia una frente a otra, veremos que la materia es la que divide y precisa (...). Así la materia distingue, separa, resuelve en individualidades y finalmente en personalidades tendencias antes confundidas en el impulso original de la vida» (224).

Las realidades antes «confundidas» en el impulso original se personalizan, adquieren un carácter propio. Y es así como van apareciendo en el universo seres concretos personales; desde los insectos hasta el hombre. Un esfuerzo que lucha en diversas direcciones.

Cómo realiza la materia esta división? Esto le presenta un serio problema. Al explicarlo se inclina a admitir que la materia resulta de la vida. Entonces es un obstáculo que la vida se pone a sí misma. La vida, que ella misma se fue fragmentando y materializando.

Verdadero origen

Al querer explicar Bergson la división del impulso observa que la materia no sólo es obstáculo, sino también se presta para construír instrumentos al «homo faber» (225).

El impulso le da forma de instrumento y elabora un cuerpo, lo desarrolla, desde la simiente a su tamaño norma.

> «La vida se instalará a sus comienzos en un cierto género de

(223) Bergson E. Spir., pg. 22.
(224) Bergson E. Spir., pg. 23.
(225) Bergson D. S., pg. 119: «Si la vida no es resoluble en hechos psíquicos y químicos obra a la manera de una causa especial, sobreañadida a lo que nosotros llamamos ordinariamente materia. Esta materia es instrumento y es también obstáculo».

materia que comenzaba o que hubiera podido comenzar a fabricarse sin ella. Pero allá se hubiera detenido la materia si hubiera sido abandonada a sí misma; y allá se detendrá sin duda el trabajo de fabricación de nuestros laboratorios. Se imitará ciertos caracteres de la materia viva, pero no se le imprimirá el impulso, en virtud del cual se reproduce y en sentido transformista evoluciona» (226).

Una vez que el impulso se ha instalado en la materia la elabora, la reproduce, la hace viva y ya tenemos una detención del impulso, la constitución de una personalidad nueva, que seguirá reproduciéndose en otras siempre en la misma línea, de acuerdo con las características adquiridas.

«La forma del viviente una vez diseñada, se repite indefinidamente, pero los actos del viviente, una vez cumplidos tienden a imitarse entre sí» (227).

Y en esta forma vemos que el impulso vital se diversifica tomando diversos instrumentos materiales, según una potencialidad de diversificación que llevaba dentro:

«No hay que creer que ella (la evolución) ha lanzado la materia viviente en una dirección única, ni que las diversas especies representan otras tantas etapas a lo largo de una sola ruta, ni que el trayecto haya sido efectuado sin embarazo. Es visible que el esfuerzo ha encontrado resistencias en la materia que utilizaba; ha debido dividirse en el camino, *repartirse* entre líneas de evolución diferentes *las tendencias* de que estaba lleno; se ha desviado, retrocedido.... etc.» (228).

El obstáculo de la materia, es causa parcial de la diversificación del impulso, por tanto. La otra causa es el complejo de tendencias que este llevaba, que le impelen a dominar el instrumento de la materia.

Todavía avanza más Bergson en su intento de síntesis, y propone, siguiendo esta línea de hechos que la va apartando poco a poco del choque contra la materia a una génesis de la materia a partir de la vida.

De obstáculo pasó a considerarla instrumento; ahora da el paso de considerarla efecto.

Le Roy decía que en la teoría de Bergson «Bajo ciertos aspectos es preciso por tanto hablar menos de materia o espíritu que de Espiritualización y Materialización, pues esta resulta por

(226) Bergson. L'Energie Spir., pg. 21.
(227) Bergson «L'Energie Spir.», pg. 25.
(228) Ib., pg. 20.

una simple interrupción de aquella» (229), idea que concreta Bergson diciendo que el impulso es «creador de la materia por su simple interrupción» (230).

Es la explicación que propone en la E. C. como más de acuerdo con las hipótesis de los materialistas y sus contrarios: la teoría de una materia que se crea por detención del impulso de la vida. Materia que es *negación* por ser detención de lo que es realidad plena. «Estatismo» detención del «dinamismo». La via, así, origina la unidad y la síntesis.

Allí podemos ver la admisión de este tipo de origen de la materia:

> «Pero si una simple detención de la acción generadora de la forma podía constituír la materia (...) una creación de materia no sería ni incomprensible ni inadmisible. Porque nosotros asimos por dentro, nosotros vivimos a cada instante una creación de la forma, y esto sería precisamente en el caso en que la forma es pura y la corriente creadora se interrumpe momentáneamente, una creación de la materia» (231).

La materia se origina, pues, por interrupción de la vida. Cosmología, que es inversión, efecto, de la psicología. «Cosmología que por hablar así, sería una Psicología vuelta sobre si» (232).

La conclusión a que acabamos de llegar, a nuestro juicio, no exige que toda materia provenga del impulso vital, sino que en el impulso hay un proceso de materialización, que hace que se detenga ante otros obstáculos materiales, y los utilice como instrumentos.

Algunos autores insisten en la contradicción de Bergson, de un impulso que origine la materia por detención y se detenga por encontrar el obstáculo de la materia. Encontraría, como es claro, un obstáculo, producido por ella antes de producirlo.

Las expresiones de Bergson son oscuras en este sentido, pero parece quizá posible evitar el sentido contradictorio de esta expresión considerando la materialización del impulso como no única fuente de materia. El impulso tuvo que luchar con una materia creada, tal como la del universo, y él por su propia de-

(229) Le Roy «Bergson», pg. 99.
(230) Bergson E. C. pg. 267. Cfr. et., pg. 260.
(231) Bergson E. C., pg. 260.
(232) Ib., pg. 227.

tención se materializó, aumentando (haciendo crecer) la dósis material del universo.

Y así tienen lugar las frases en que habla de un Dios creador «de la materia y de la vida» (233) y de la aparición en el universo con el impulso vital de la materia nebulosa:

> «Tal ha podido ser la condición de la vida de nuestra nebulosa, antes de que la condensación de la materia fuera acabada, si es cierto que la vida empieza su vuelo en el mismo momento en que por el efecto de un movimiento inverso la materia nebular aparece» (234).

La vida, y la materia de un universo cualquiera serían dadas a la vez, después vendrán otras materialidades por detención del impulso.

Sea cual sea la verdadera mente de Bergson una cosa es cierta. Y es que el impulso vital se detiene, se materializa, aun dejando lugar para una «materia nebular» de aparición simultánea.

Con esto tenemos ya un paso más hacia el entendimiento de la división del impulso en impulsos. No es ya solamente el utilizar la materia-obstáculo como instrumento, sino que es el originarla por una detención, o disminución de fuerzas.

c) Confrontación: dos contradicciones

Este impulso vital, que se divide, como veremos después, a la manera de un cohete en haces de luces, ¿puede compaginarse con el Dios creador por amor? Evidentemente no. Son dos las contradicciones principales que encontramos.

El impulso vital (al que pertenece Dios, como vimos, ya que es vivo) se deshace, sin dejar de existir, en impulsos parciales materializados. Así se distingue de sus efectos, pero es una distinción panteísta. El, ser sin ninguna materia, sin dejar de ser inmaterial se materializa en mil seres materiales que constituyen los cosmos. Contradicción en la que no puede entrar un Dios personal. Un Dios en esta forma, identificado con cada uno de sus efectos, no goza de una personalidad propia característica. Es todo, identificado con todo. No puede tener una personalidad propia, aunque lo afirme el filósofo. No es el Dios de las Dos Fuentes.

---

(233) Bergson, Carta al R.P. Tonquedec. Etudes 1912, pg. 515.
(234) Bergson E. C., pg. 279.

La segunda contradicción, nace de relacionar esta teoría de Bergson con la distinción entre Dios y las criaturas.

Dios es el ser sin materia, impulso que no se ha detenido en su vitalidad. Las criaturas son seres materializados, detenidos en su impulso. Bergson encuentra en este hecho (estar o no materializado) el principio de distinción entre Dios y las criaturas, y así lo expone en las «Dos Fuentes...»:

> «Una energía creadora que sería amor y que querría sacar de ella misma seres dignos de ser amados, podría sembrar así mundos, en los que la materialidad, en tanto que opuesta a la espiritualidad divina, expresaría simplemente la distinción entre lo que es creado y aquél que lo ha creado, entre las notas yuxtapuestas de la sinfonía y la emoción indivisible que las ha dejado caer fuera de sí. En cada uno de estos mundos el impulso vital y la materia bruta serían los dos aspectos complementarios de la creación» (235).

La materialidad sería el principio de distinción entre Dios y las criaturas. Pero por otra parte la materialidad es detención del impulso. La materialidad es ontológicamente posterior a la realidad del impulso vital. Ya que la materia (la que propiamente materializa al impulso) se origina por su detención. Para que haya impulso materializado es necesario que el impulso se detenga, según la teoría más arriba expuesta. Y por lo tanto es necesario un momento en el que el impulso creado no se había detenido ni materializado (de otra manera la materia no se originaría por su detención). En ese momento, en el que no se había detenido sería Dios, y por lo tanto también después. El impulso vital de cada ser sería un Dios detenido.

Se podría decir que el impulso fue creado en estado de materialidad y detención. Pero entonces la materialización del impulso no se origina por su detención. Si la materialización se realiza por su detención, como él lo afirma, no hay más remedio que aceptar la conclusión.

2. — EL ESPIRITU

a) Esencia

Una vez visto cómo la línea del análisis bergsoniano de la materia es incompatible con la prueba de Dios, observaremos brevemente el complemento del espíritu.

La materia, divisora de partes, era la detención del impulso. A través de ella se nos manifestaba la vida. Era duración

(235) Bergson E. C., pg. 275.

consciente. La conciencia es el espíritu, que nos muestra el interior, rico en perspectivas. Razón que le hace caer en la cuenta de la inmortalidad del espíritu (236).

Si la materia es detención, consecuencia de una quietud, es natural que al separarse el impulso, el alma, pueda sobrevivir en una existencia de inmaterialidad (237). Por eso la vida le parece una ocasión en la que el alma se templa a su paso por el cuerpo:

> «Si tenemos en cuenta que la conservación y la intensificación de la personalidad son posibles y aún probables, después de la desintegración del cuerpo no sospecharemos que en su pasaje a través de la materia que encuentra aquí abajo la conciencia se templa como el acero, y se prepara a una acción más eficaz para una vida más intensa?» (238).

Conciencia, pues, que cae en la cuenta de sí misma. No yuxtaposición de actos. Ni estados de conciencia cuya suma forme la conciencia. Estos se compenetran y forman un flujo como la vida, continuo. Impulso vital que cae en la cuenta de sí mismo (239). Eso es el espíritu.

b) Unidad

Los diversos momentos, de amor, dolor, tristeza, adquieren la unidad en la conciencia:

> «Decir que el amor, la ira, el deseo ganan en violencia es expresar que se proyectan hacia fuera, que brillan en la superficie, que a los elementos internos se sustituyen los elementos periféricos: pero superficiales, profundos, violentos o reflexivos, la intensidad de estos sentimientos consiste siempre en la multiplicidad de elementos simples que la conciencia mezcla confusamente» (240).

Ella considera a veces los estados sueltos y separados (fotografía de un río). Error nacido de la tendencia intelectual a materializarlo todo; sin embargo la conciencia tiene una visión

(236) Bergson «L'ame et le corps» (E. S., cap. II).
(237) Ib., pgs. 62 y 63.
(238) Bergson E. S., pg. 28.
(239) Cfr. Kucharski P. «Sur le point de depart de la Philosophie de B.», pg. 75: «Esta fue la originalidad de Bergson: haber superado los obstáculos de su doctrina de la «duración pura y verdadera», por la noción de una conciencia en la que los «estados» se compenetran y forman un flujo continuo».
(240) Bergson «Essai sur les données inmediatas de conscience», p. 26.

de todos los estados porque atraviesa, aunque deformada, al menos cuando se fija en las partes aisladas conceptualmente (241).

c) **Conciencia de lo trascendente**

. A pesar de esta dificultad intelectual a veces aparece el verdadero conocimiento propio de la conciencia. Es la intuición. La conciencia entonces experimenta algo de lo que es la realidad propia.

Vimos que toda realidad está en cierta manera identificada con el impulso vital. ¿No se le hará esto patente directamente a la conciencia?

Por lo menos la conciencia nos dice algo de toda realidad, al mostrarnos una, la propia, a cuyo modelo debemos pensar las otras:

> «La conciencia que tenemos de nuestra propia persona en su continuo fluir nos introduce en el interior de una realidad sobre cuyo modelo nos debemos representar las otras» (242).

Pero ¿cómo es posible que mi conciencia encuentre algo común a otras realidades? Tiene que ser por una experiencia directa de la vida (el raciocinio no tendría un valor definitivo). Esta experiencia directa, sin raciocinio, exige algo positivamente común y universal en las conciencias. Es decir, que esa vida «general» ese impulso vital presente ontológicamente en cada sujeto se vuelve consciente de sí. Algo así como una conciencia «universal», reminiscencia involuntaria quizá, del «Sujeto trascendental» Kantiano. Así al menos lo interpretan algunos autores (243).

La dualidad que me presenta la conciencia quedaría en esta forma un poco borrada por esta universalidad interna.

Según esto la conciencia sería una vuelta del espíritu a lo

---

(241) Cfr.: Forest «L'Intuition selon Bergson», pg. 66: «Pero se sigue que nuestra conciencia no puede tener de sí misma más que una vista falsa y completamente deformada cuando fija y separa los estados, así naturalmente confundidos. Es esto, por otra parte lo que no se puede evitar mientras se sirva del lenguaje».

(242) Bergson, «La Pensée et le Monvant», pg. 73.

(243) Cfr.: Kucharski. Art. cit.: «Así (...) decimos que Bergson no ha partido del «sujeto» ni tampoco del objeto, sino de una noción intermediaria e híbrida que es la de «conciencia» en general, y que expresa más bien el hecho de conciencia, (o la experiencia) que un aspecto o modalidad de lo real. Es manifiestamente una noción «toda hecha y quasi empírica. Pero ella se colorea, en Bergson, de un tinte metafísico singular, y de otra parte el dualismo que ella comporta tiende en su obras a borrarse y a resolverse más o menos en el concepto de una «conciencia universal» principio de las cosas y fuente profunda de la vida».

que tiene de vivo en sí mismo; algo muy ajeno a la labor de división que la materia realiza. El impulso que se vuelve consciente, y que me hace patente algo del impulso general, de todos los impulsos. Al considerarse él mismo sin observar la individualidad a que está reducido, encontraría dentro de sí su propio origen: Toda la Vida.

Esta conclusión refuerza la que obtuvimos en la línea de la vida. El Impulso Vital no está muy lejos de cada impulso particular, es inmanente a ellos. Por eso a Bergson no le resulta difícil el encontrar características generales en una experiencia interna. Es a costa de hacer al universo inmanente a cada ser.

Algunos autores opinan (244) que la filosofía de Bergson es una aplicación al mundo exterior de lo que pertenece al interior. Más bien se podría decir que es convertir en interior lo que es exterior a nosotros. El mundo externo, los caracteres de todos los vivientes, todas esas razones que captamos con nuestra facultad intelectual son reducidas por Bergson a experiencias, más o menos veladamente, y se ve obligado a reconocer una presencia interior de esas realidades universales.

Y como esas propiedades se verifican en su propio ser, identifica esas realidades con su realidad singular; un atisbo de participación que va a acabar en un monismo.

Conclusión

La conclusión a que venimos a parar es que la realidad se encuentra en nuestro interior. La conciencia nos hace ver toda la realidad, confusamente y con esfuerzo, dentro de nosotros. Esta es la conclusión que según el mismo H. Bergson se debe sacar de su «Evolución Creadora» La vida, el Todo, está pre-

(244) Cfr.: Diamantino Martins: «Es interesante estudiar la materia y la vida por lo que de ellas experimentamos interiormente. Pero cómo pretender conocer la materia y la vida como son en sí por lo que solo dentro de nosotros existe. Es por eso por lo que el universo de Bergson aparece como la proyección exterior de un mundo interior. No habría sin embargo, lógicamente otra actitud, una vez admitido el punto de partida (...) lo que tiene su interior solo desde el interior se puede conocer metafísicamente». («Bergson», pg. 58).

Nosotros, estando de acuerdo que lo que está en el interior solo se puede conocer desde dentro, interpretamos que Bergson hace converger hacia dentro lo que está fura, para que su conocimiento tenga la condición de intuición interna que él exige para que sea legítimo.

sente en sus producciones, y se manifiesta por un conocimiento directo del Yo individual. Y así encontramos que dice al hablar del «No conocible» en una nota del Vocabulario filosófico de Lalande:

> «Uno de los objetos de la «Evolución Creadora» es mostrar que el Todo es, al contrario, de la misma naturaleza que el yo, y que se aprehende por profundizamiento cada vez más completo sobre sí mismo» (245).

La intuición de mí es intuición del Todo, que, por lo tanto, en alguna manera se identifica conmigo. No es encontrar sus huellas, o sus efectos. Sino a él directamente, al Todo, al generador de toda realidad.

Y esto nos hace ver más claramente quizá el hecho de la intuición mística. Los genios, los héroes, los santos, están más cerca de Dios, porque perciben su interior con más claridad. Su conciencia encuentra más brillante en sí el origen de la vida: La Vida, no materializada, a pesar de ser ellos seres materiales. El místico encuentra a Dios en sí mismo, ya que el impulso vital no se desinteresa de sus producciones, sino que mantiene cierta identidad con ellas, que no son más que una detención de su ímpetu y de su fuerza. En esta forma encuentran a Dios.

El Dios de las dos fuentes, personal, creador por amor, distinto de los demás seres, se nos aleja de la línea de hechos. No queda sitio para un Dios personal donde no hay más que un solo ser identificado con cada uno de los vivos.

Si la intuición de los místicos es ascender al origen del impulso por la conciencia que tiene de sí, ellos son Dioses. La conciencia de sí sólo les puede dar pie para un raciocinio, no para experimentar a Dios al experimentarse a sí. Dios, en esta forma sería contingente, al identificarse con criaturas hechas por El. Hipótesis inadmisible.

La conciencia de sí, se confunde con coincidencia con Dios.

* * *

Con esto hemos estudiado ya tres líneas de hechos que divergen en la prueba de Dios. Las tres son complementarias, y nos muestran una tendencia de la filosofía vitalista de Bergson.

Ahora nos quedan dos más concretas: que son los aspectos de evolución y autocreación que nos ofrece en el ser la interpretación de Bergson.

---

(245) Bergson. Notas a la palabra «Inconnaissable» en el «Vocabulaire technique et critique de la Philosophie», de Andre Lalande, pg. 358.

I V

CUARTA LINEA DE HECHOS: LA CREACION

En las líneas de hechos que partían de la observación e interpretación de la vida llegamos a un punto de divergencia con la prueba de un Dios personal.

Este punto en un principio era la inmanencia del impulso, confirmada al estudiar la materialidad. Sospechábamos que la conclusión a que llevaban las obras previas a las «Dos Fuentes» era a un Dios en el ámbito del impulso creado. Y esta sospecha fue confirmada, al estudiar la vida primero, el origen de la materia después, y los caracteres de la conciencia por último. El cargarse de materia hace que el impulso (al que Dios no es un extraño) se subdivida. La conciencia hace que cada individuo tenga conciencia de más de lo que es, porque se identifica con la vida. La experiencia mística sería la máxima clarificación de esta conciencia. Dios, pues, contingente.

Quizá no sea esta la intención de Bergson (246) al llegar a estas conclusiones. Las de un Dios creador y personal parecen más de acuerdo con su mentalidad profunda. Sin embargo su apego al sistema hace que, a pesar de los esfuerzos por cuadrar la realidad a sus teorías, permanezca en el fondo esta contradicción.

Nuestro análisis no va a la intención, sino a los hechos, al estudio objetivo de las teorías. En las brillantes series de experiencias analizadas por él, hay un punto débil: la realidad ontológica de Dios, que parece confundirse con la de los seres por El creados. Debilidad que aparece más patente en el punto del origen de la vida que acabamos de desarrollar.

1. — EL ORIGEN DE LA VIDA

Hacia ese punto dirigimos la atención, esperando poder encontrar nueva luz que aclare los datos obtenidos hasta ahora. Nuestra mirada se dirige por el momento a la creación. Esto supone estudiar más detalladamente lo que Bergson entiende

(246) J. Maritain, en su libro «La Philosophie Bergsonienne» realiza un estudio sobre esta disociación del «bergsonismo de hecho» y el de intuición». El libro está escrito antes de la publicación de «las dos fuentes». En su obra posterior «De Bergson a Sto. Tomás de Aquino» celebra la aceptación del Dios de los místicos como un acercamiento del Bergson de intención al de hecho.

por creación (concepto distinto del nuestro) para ver qué separación corresponde al Dios encontrado, de los demás seres.

a) En «Las Dos Fuentes de la Moral y la Religión»

En este libro habla expresamente de creación. Es la creación obra no de una materialización sino del amor. «La creación le aparecerá (al místico) como una empresa de Dios para crear creadores, para añadirse seres dignos de su amor» (247).

Allí también nos habla del amor como única razón de ser del universo, y de la distinción de Dios, energía creadora, respecto de los seres, efectos producidos por esta energía o acto purísimo.

> «Seres han sido llamados a la existencia que estaban destinados a amar y a ser amados, la energía creadora debía definirse por el amor. Distintos de Dios, que es esta energía misma, no podían surgir más que en un universo, y es por esto por lo que el universo ha surgido» (248).

En el mismo libro dice que:

> «Nada le impide al filósofo llevar a cabo la idea que el misticismo le sugiere de un universo que no sería sino el aspecto visible y tangible de la necesidad de amar» (249).

Sin embargo, es precisamente esta interpretación, la de «Las Dos Fuentes» la que Bergson pone en contingencia respecto de su obra previa. La que dice que se debe aclarar por convergencia con otras líneas (250).

b) En otras obras

Es poco lo que dice acerca de este problema en sus otros libros (251). Sin embargo parece notarse una tendencia a interpretar la creación de una manera no muy distinta a nuestro modo de obrar:

> «Hablo de un centro del que partirían los mundos como los haces de un inmenso haz, teniendo en cuenta siempre que yo no doy a este centro por una cosa, sino por una continuidad de

(247) Bergson, 273.
(248) Ib., 276.
(249) Ib., 274.
(250) Bergson D. S., pg. 274 y sgt.
(251) Respecto al origen primero de la vida en la E. C. dice Diamantino M.: «Todo se resume en la obra de Bergson a algunas alusiones (...). En qué consiste, pues, el problema típicamente bergsoniano de la creación? En el origen de los mundos a partir del élan (...). El origen primitivo del impulso inicial, de que la materialidad es apenas degradación no es tratada en primer plano en la E.. C.» Bergson», pg. 156.

brote. Dios así definido no tiene nada totalmente hecho; es vida incesante, acción, libertad. La creación así concebida no tiene misterio, sino que la experimentamos en nosotros desde que obramos libremente (...) que la acción engruesa avanzando, que ella crea a medida de su progreso, esto es lo que cada uno de nosotros constata cuando se ve obrar» (252).

2. — HALLAZGO DE LA CREACION EN NOSOTROS

a) El poder creador encontrado en nosotros

La creación, pues, en el sentido de Bergson, tiene un carácter semejante a nuestro obrar. Creación es lo que realizamos en la vida: aumento, perfeccionamiento, construcción propia. Nótese que la creación no es a base de la nada. Ya vimos que para Bergson la nada no solamente no tiene sentido, sino que es un contrasentido. No es creación a partir de la nada, sino que es transformación. Nuestro paso por la vida, como el de Dios, tiene para Bergson un carácter creativo:

«Al realizar obras nos hacemos a nosotros mismos» (253).

Por eso Bergson interpreta nuestra propia alma como algo que se va haciendo, creándose:

> «Cualquier cosa que se extienda más lejos que el cuerpo en el espacio, y quedara a través del tiempo, cualquier cosa que pide o impone al cuerpo movimiento no automáticos y previstos, sino imprevisibles y libres: esta cosa que desborda al cuerpo por todos los lados, y *crea auto-creándose* de nuevo a sí misma, esto es el «yo» esto es el «alma» esto es el «espíritu»» (254).

Es el alma, pues, algo creador. El alma que se transforma a través de la duración y del espacio. Es como el pensamiento que crea sus conceptos (255).

La creación, pues, es para Bergson algo que se da no solamente en Dios sino en los seres creados, en el hombre. Es una creación segunda (255). El hombre pues crea.

---

(252) Bergson E. C., pg. 270.
(253) Ib., pg. 7.
(254) Bergson «L'Energie Spir.», pg. 86.
(255) Cfr.: Le Roy «Bergson., pg. 150.
(256) Carta al P. Tonquedec. «Etudes», 1912, pg. 515. Citada por E. Rideau: «Le Dieu de Bergson», pg. 51.

N. B. El sentido de esta creación de creadores sólo sería compatible en su sistema con una creación de impulsos propios de cada especie. Cfr. E. C.: «No existe ley biológica universal que se aplique automáticamente a tal o cual viviente. No hay más que di-

Este poder creador debe entenderse como algo participado de un ser superior. En la carta anteriormente citada dice después de decir que el creador de la vida y la materia es Dios. «...cuyo esfuerzo de creación se continúa en la vida por la evolución de las especies y por la constitución de las personalidades humanas» (256).

b) Análisis

Esta participación supone una continuidad del esfuerzo creador de Dios. Bergson acentúa el carácter de «continuación», ya que no se trata solamente de una concesión de poderes, sino que parece serlo en el sentido estricto de la palabra, lo cual nos hace pensar en una ramificación, terminación contingente del ser necesario:

> «El centro del que los mundos brotarían como los haces de un inmenso bouquet» (257) no es una cosa, sino una «continuación de brote».

Esta continuidad de brote parece introducir a Dios en esa serie de seres que se van auto-cambiando. No es más que el origen de todo, que se prolonga, se introduce, en todo. La creación era el cambio de las criaturas. Al aplicarle a Dios el concepto de creación era lógico que se le aplicara con su falseamiento previo. Si crear es autocrearse, cambiar, la creación por parte de Dios debía ser cambio, continuidad de brote (258).

3. — ESENCIA DE LA CREACION: EL DEVENIR

Según eso la creación no tiene ese carácter de dar a luz multitud de seres distintos, sino más bien el de una lenta evolución de cambio en el que la realidad se va paulatinamente construyendo a partir de un origen (que sería Dios), origen que está presente siempre. En ese sentido se inclinan las expresiones de Bergson. Así lo interpreta F. Meyer:

> «Si la duración es de hecho incomprensible es porque ella es agente de creación. La duración es creadora, se confunde con

---

recciones, en las que la vida lanza las especies en general. Cada especie particular, en el acto mismo por el cual se constituye afirma su independencia» (E.C., pg. 17). En ese instante opinamos que se podría hablar de una creación.

(257) Cfr.: No4 (252).

(258) Y consiguientemente se realizaría en Dios aquello de «Para un ser consciente existir consiste en cambiar, cambiar en morirse, morirse en crearse indefinidamente» (E.C., pg. 8).

la lenta elaboración que engendra las cosas y los seres» (259).

«Así el misterio de la creación se renueva continuamente. El error de los filósofos ha sido concebir la creación como un acto instantáneo en el origen del tiempo, mientras que no es sino un esfuerzo continuo de invención que se prosigue en lo más profundo de los seres. El universo no está terminado del todo, él se hace, por medio de nosotros» (260).

Esta idea ya la vimos al estudiar el origen de la materia (261). El impulso se detenía, e iba resultando un universo con diversas características materiales.

Bergson arrastra esta continuidad de impulso en detención hasta el mismo origen. La misma acción creadora se realiza en todas partes. La misma vitalidad, el mismo dinamismo e impulso. Continuidad con Dios.

Y esta continuidad es como un devenir a través de la materia que desciende. Bergson utiliza la metáfora del brazo:

«Debemos pensar antes en el movimiento del brazo que se levanta, y que al caer abandonado a sí mismo conserva aún, esforzándose por levantarlo algo del querer que lo animó» (262) y añade: «Lo que subsiste del movimiento directo en el movimiento invertido, que se hace a través de la realidad que se deshace» (263).

Un movimiento que se deshace es lo que subsiste del directo, del origen, que es el único que no se había deshecho, de Dios. Y sigue el autor:

«Todo lo oscuro en la idea de creación si se piensa en cosas que serían creadas y una cosa que crea» (264).

Y termina, explicando que eso se debe a la costumbre del entendimiento:

«No hay cosas, sino acciones» (265).

Esta aserción nos indica la mentalidad de Bergson. Acción que crea otras acciones, prolongándose en ellas, dividiéndose en ellas. Una acción que se desvía en acciones parciales.

4. — CONSECUENCIA: DIOS DEVENIR

Según esto no parece que se pueda librar la interpretación de Bergson previa a la última obra, del matiz de un Dios que se

(259) Cfr.: Meyer, «La Pensée de Bergson», pg. 58.
(260) Ib., pg. 60.
(261) Allí estudiábamos el origen de la materia como algo en aumento, no como algo dado. El error proviene, decía de que queremos «que la génesis sea hecha de un golpe (Cfr. Cita No. 220).
(262-65) Bergson, E. C., pgs. 269-70.

deshace, desviándose y materializándose en mil direcciones, aunque permaneciendo presente en ellas con toda su realidad.

Idea oscurecida siempre en imágenes de difícil aquilatamiento, pero a la que se llega siempre en último análisis.

En nosotros considera el aspecto sujetivo de la producción del vivo, es decir, su transformación, cualidad inherente a su condición de creado, y no a la del ser que obra. Y al considerar este aspecto parcial, que más indica el defecto del que obra que su cualidad de obrar, lo pone en primer plano.

La obra resultante viene a asimilarse también a esta transformación sujetiva del ser que obra. Y no contento con esto se lo aplica a todo creador, sin dar lugar a pensar que pueda haber un ser que por su infinita riqueza ontológica no necesite transformarse para obrar.

Dios, al aplicarle un concepto creador de este género, queda reducido a criatura contingente. Y desaparece el principal carácter de una verdadera producción que es la aparición de un ser distinto del que lo produce, quedando reducida al hecho de la transformación que se produce en el ser que obra, por el hecho de pasar de no operante. Transformación que sólo se puede dar en los seres creados.

A eso nos parece que queda reducida la creación en la obra de Bergson, a la transformación sujetiva del que crea, transformación que no se puede dar en Dios, sino en los seres creados, ya que no hay nada positivo que se le pueda añadir.

Algunos textos de la Evolución creadora nos confirman en esta hipótesis en medio de la oscuridad de la imagen, con que pretende despertar la intuición.

Y el primero aquel en que Bergson nos expone la vida del hombre como término de evolución. La vida del paso del hombre por la tierra. Es decir, el paso de una corriente que parece haber ido dejando partes de sí misma a lo largo de su trayectoria (266).

---

(266) Dice M. Diamantino, a propósito de esta permanencia ontológica de Dios en su obra: «Por todas partes aparece siempre la misma imprecisión. Gesto creador, pero de quién? No se distingue el acto de creación del creador, diría Bergson, no hay sino acciones, sería distinguir actos y cosas. Pero si la materia es el gesto de Dios deshaciéndose, y si Dios es acto creador, se deshará Dios? (...). La idea que todavía puede salvar estos párrafos de Bergson es, suponiendo siempre la misma imprecisión de términos, lo infinito y el «ser dado» que supone la realidad del «impulso» inicial. La distinción entre creación activa y creación pasiva precisará el pensamiento bergsoniano, pero Bergson no la emplea, ni podría emplearla». «Bergson», pg. 166.

«El hombre continúa indefinidamente el movimiento vital, aunque él no entraña todo lo que la vida llevaba en sí. Sobre otras líneas de evolución han caminado otras tendencias que la vida implicaba, de las que el hombre sin duda conserva algo, puesto que *todo se compenetra*, pero de las que él no ha conservado más que poco cosa: *Todo sucede como si un ser indeciso y fluído, que se podrá llamar como se querrá, hombre o sobrehombre, hubiera buscado realizarse, y no lo ha conseguido más que abandonando en ruta una parte de si mismo*». (267).

El hombre, por tanto, ha tenido que eliminar algo de sí en su lucha. Es decir, él es el término de la evolución de cierto impulso que ha tenido que dejar a los lados partes de sí (animalidad, vegetalidad) conservando no obstante algo de ellas en sí. Por eso el hombre tiene algo de vegetal y animal.

La interpretación en este sentido es una confirmación de la continuidad que venimos analizando. Una línea vital arrojada en un mundo, va dejando atrás otras líneas de impulsos inferiores. Si nos remontamos al origen, podríamos pensar en otras líneas que parten de un punto común. Allí estaría el ser que las contiene a todas, como el hombre contiene la vegetalidad, y la animalidad.

El segundo texto hace ver que esta explicación excluye toda finalidad en el mundo.

«Es en este sentido tan especial en el que el hombre es «término» o fin de la evolución. La vida, lo hemos dicho, trasciende toda finalidad, toda categoría. Ella es esencialmente una corriente lanzada a través de la materia y que saca de ella lo que puede. No ha habido propiamente proyecto ni plan. Por otra parte es demasiado evidente que el resto de la naturaleza no ha sido referido al hombre; nosotros luchamos como las otras especies, nosotros luchamos contra las otras especies» (268).

Nada de finalidad previa. El mundo no es un instrumento fabricado para el hombre. Los animales llenan su destino luchando COMO nosotros por la vida, pero no PARA nosotros. Le parece a Bergson demasiado evidente que es así, quizá por las energías que se pierden sin utilización para el hombre. La interpretación de seres dejados al margen de la línea del hom-

(267) Bergson E. C., pgs. 288 y 9.
(268) Bergson. E. C., pg. 288.

bre le parece más plausible. Y esto era lógico en la hipótesis de un impulso que lucha ciegamente contra la materia.

Mayormente en la suposición que queremos confirmar de una continuidad de impulso entre Dios y las criaturas, sin una verdadera creación previsiva, sino a base de una modificación ciega de la substancia divina.

Hay otro párrafo en que expresa la misma teoría:

«Haciendo tabla rasa de lo que no es más que símbolo imaginativo se verá que el mundo mterial se resuelve en un simple flujo, una continuidad de salida, un devenir. Y así se preparará para volver a encontrar la duración real allí donde es más útil todavía encontrarla: en el dominio de la vida y de la conciencia. Porque, mientras se trata de la materia bruta se puede pasar por alto el flujo (Ecoulement) sin cometer un error grave: la materia, lo hemos dicho, está listada de geometría y no dura, ella, realidad que desciende, más que por solidaridad con aquella que sube. Pero la vida y la conciencia son esta subida misma. Cuando una vez se les ha asido en su esencia, adaptando su movimiento, se comprende que el resto de la realidad deriva de ellas. La evolución aparece y en el seno de esta evolución la determinación progresiva de la materialidad y de la intelectualidad por la consolidación gradual de una y otra. Pero se inserta en el movimiento evolutivo para seguirla hasta sus resultados actuales, en lugar de recomponer artificialmente estos resultados con fragmentos de ellos mismos (...). Así comprendida la filosofía no es solamente el retorno del espíritu a sí mismo, la coincidencia de la conciencia humana con el principio del que ella humana toma contacto con el esfuerzo creador. Es el profundizamiento del devenir en general, el evolucionismo verdadero y por tanto la verdadera prolongación de la ciencia» (269).

Las conclusiones que obteníamos, al ver interpretar en cierta forma la creación y negar la finalidad, se amplían aquí. La creación es como una emanación, en la que seguimos viviendo, y de la que recibimos constantemente el «esfuerzo creador». Evolución que se desarrolla gradualmente en movimientos de subida y bajada, movimientos característicos que tienen en su término todo el universo, con la peculiaridad de que el origen sigue palpitando en el interior de cada una de esas terminacio-

(269) Bergson, E. C., pg. 399.

nes. Y es en esta manera en la que se hace posible al espíritu, como anota el filósofo, ponerse en contacto con toda realidad.

5. — PRESENCIA DE DIOS

Como consecuencia podemos hablar de un Dios presente ontológicamente en los términos, por identificación. Por eso la conciencia no me habla solamente de mi vida, y de las que son semejantes a ella por un razonamiento análogo, sino por una verdadera puesta en contacto con el origen creador de las demás vidas, que lo constituye todo.

Así dice en otro lugar:

> «La corriente pasa, atravesando las generaciones humanas y subdividiéndose en individuos: esta subdivisión estaba diseñada vagamente en él, pero ella no se hizo patente sin la materia. Así se crean sin cesar almas que no obstante en cierto sentido preexistían. Ellas no son otra cosa que los arroyos entre los que se reparte el gran arroyo de la vida, deslizándose a través de la humanidad. El movimiento de la corriente es distinto de lo que atraviesa, si bien se adapta a las sinuosidades» (270).

Esta comparación nos hace confirmarnos en nuestra consecuencia. La corriente se divide en individuos que precontenía, como el río contiene el agua que se va a dividir en pequeños arroyos. El río grande es distinto de los pequeños cauces que lo prolongan, pero el agua es la misma. En el caso de Dios y las criaturas, El, el origen se distinguiría de la materia en que se encuentran sus efectos, pero la vida que lo constituye todo emana de él, es lo mismo.

También podemos aducir aquí la metáfora del chorro de vapor.

«Imaginemos un recipiente lleno de vapor a alta tensión, y acá y allá en las paredes del vaso una fisura por la que el vapor se escapa en chorro. El vapor lanzado en el aire se condensa casi totalmente en pequeñas gotas que vuelven a caer y esta condensación y esta caída representan simplemente la pérdida de alguna cosa, una interrupción, un déficit. Pero una débil parte del chorro de vapor subsiste, no condensada durante algunos instantes; aquella hace un esfuerzo para volver a levantar las gotas que caen; a los más a detener la caída. Así, de una in-

(270) Bergson, E. C., pg. 292.

mensa reserva de vida deben lanzarse sin cesar los chorros, de que cada uno, cayendo, es un mundo» (271).

En este ejemplo se ven claramente los tres aspectos que hasta ahora han llamado nuestra atención: el chorro de vapor (origen de la vida, Dios) está identificado con las gotas, aunque en cierta manera se distingue. Las gotas se constituyen por la división, detención o materialización del chorro primitivo.

Una diferencia encuentra Bergson. «La salida de vapor es una cosa necesaria, mientras que la creación del mundo es un acto libre, y la vida, en el interior de este mundo material participa de esta libertad» (272).

Pero desde el punto de vista de continuidad del impulso, de emanación de la vida a base de «una reserva inmensa» no encuentra diferencia.

El creador se reserva la libertad de crear o no crear, no se lo discutimos a Bergson, pero ¿su personalidad? La reserva que se divide en chorros como la caldera de vapor se continúa directamente en ellos, como parte de sí misma. Es lo mismo del río que se divide en pequeños arroyos.

Este parece ser de hecho el punto al que llega la línea de hechos de Bergson en lo que respecta a la creación. Dios inmanente al impulso vital, identificado ontológicamente con todos los impulsos parciales.

Conclusión

Transfiriendo las observaciones que acabamos de hacer al campo de los místicos nos encontramos con algo muy distinto de lo hallado en ellos. No es un Dios creador y personal, sino creador impersonal. De la misma manera que nuestras transformaciones no son nuevas substancias tampoco lo pueden ser las creaciones de Dios, si se le da este sentido transformista a la creación. Dios impersonal, pues, oculto en todos los seres, identificándolos, como arroyos en que se divide, o Dios única persona, del cual somos aspectos propios.

Nada por tanto de Dios que creaba seres para amarlos, como personas distintas de él, sino Dios que se transforma y ama sus prolongaciones, las últimas terminaciones espacio-temporales de nuestro ser.

Esta conclusión corrobora las de «la duración» «la vida» y «la materia». El Dios que no podía dejar de ser interior a una

(271) Bergson, E. C., pg. 268.
(272) Ib.

duración que aparecía como creada, se nos manifestó en la línea de la vida como impulso vital antes de materializarse; impulso que se iba a repartir en mil mundos creados. Más tarde se nos manifestó en el campo de nuestra conciencia, como una dimensión trascendental de la misma; al volver el hombre sobre sí, se encontraba con una conciencia de lo general, se encontraba con que él era algo más. Esta idea viene ahora a confirmarse con la línea de la creación, con el matiz de transformación que acabamos de detectar.

Establecido todo esto sólo nos queda por estudiar la línea complementaria de éstas: la unidad personal, dentro de la movilidad del ser. ¿Qué entiende Bergson por persona, dentro del flujo del devenir? Se trata de ver si es una concepción de la persona compatible con la que dio a entender en el Dios de los místicos.

Y así esperamos completar la confrontación de la prueba de Bergson acerca de la existencia o posibilidad de un Dios-Trascendente.

V

QUINTA LINEA DE HECHOS: LA UNIDAD EN LA MULTIPLICIDAD DEL DEVENIR

Es el último principio de síntesis lo que buscamos ahora: la unidad dentro de la multiplicidad. Porque es cierto que el universo se nos ofrece parcelado en multitud de rincones, de manifestaciones particulares. Mientras no demos con la unidad que relaciona las cosas entre sí el universo será a nuestra vista una dispersión de realidades errantes. La Filosofía de Bergson busca una solución al enigma de lo múltiple y móvil, del «devenir». Y como toda filosofía que ha intentado aportar algo al universo, también ha pretendido explicar la unidad (cosa que primariamente experimentamos en nosotros) dentro del devenir.

Y como hay una unidad doble: la que constituye toda la realidad, y la de cada individuo concreto, será doble la meta de este capítulo: Unidad personal, y unidad total del universo. Así podremos ver si en Bergson la unidad personal excluye la universal, o si esta excluye la personal, por lo menos en Dios.

1. — MOVILIDAD Y MULTIPLICIDAD, EXPRESION DE LA VIDA

A. Bremond nos hace ver que «entre San Agustín y Bergson hay algo más grave que un malentendido, hay dos filosofías:

la de la Unidad inteligible, y la del primado de la movilidad» (273).

Y es que la movilidad de los seres, consecuencia de su vitalidad propia, representa ante Bergson una de las características más genuinas de la realidad ontológica.

¿Será esta movilidad una negación de toda unidad? Veremos que no. Por ahora podemos afirmar que la movilidad en Bergson no es más que expresión de la vida, y por lo tanto cambio, organización de elementos, diversidad que podemos esperar sea subordinada a algún principio de unidad.

A lo largo de sus escritos hay una vacilación entre un realismo, patente cuando habla del flujo de la vida, y un intelectualismo que se muestra cuando pretende darle unidad (274). Y es que por una parte Bergson al observar el cambio del devenir se fija en aspectos verdaderamente reales de la vida, en su paso de un estado a otro, mientras que al hablar de unidad nos expresa una conciencia que parece algo conceptual, obra del entendimiento, sin objetividad que concuerde con su sistema.

Por esto también se afirma que la filosofía bergsoniana no es filosofía del ser, sino filosofía del devenir, es decir del cambio, del paso de un estado a otro, sin tener en cuenta la realidad del ser que pasa de un estado al siguiente.

Sin embargo Bergson no renuncia a una filosofía del ser. Dice en una carta:

«Mi filosofía, dice Bergson en su precioso testimonio a Georges Cattui, es una filosofía del devenir, pero de un devenir que es del ser. Se habla de la substancia (...) la substancia, ella, no puede ser definida más que por sus atributos, y todos los atributos de la substancia se encuentran en el devenir, puesto que él no está hecho de cosas que pasan sino que en razón de mi doctrina de la memoria todo el pasado se conserva con el presente y en el presente» (275).

Ya en esta cita se nos empieza a esbozar dentro de la movilidad del devenir el ser, unidad a base de la memoria. Unidad pues y devenir.

---

(273) Bremond A. «Reflexions sur L'Homme dans la Phisophie de Bergson», pg. 138.

(274) Rideauu F. «Le Dieu de Bergson», pg. 13: «El lenguaje de Bergson es engañoso y el pensamiento casi inasible en su oscilación entre el realismo del devenir y el idealismo intelectual con que lo expresa».

(275) Carta de Bergson, citada por A. Forest «L'existence selon Bergson, pg. 91.

Dentro de esa unidad se esconde toda la movilidad de la evolución:

> «Más aún, la vida es una evolución. Nosotros concentramos un período de evolución en una vista estable que llamamos forma, y cuando el cambio se vuelve tan considerable com para vencer la feliz inercia de nuestra percepción, decimos que el cuerpo cambia de forma. Pero en realidad el cuerpo cambia de forma en cada instante. O más bien, no tiene forma, puesto que la forma es propia del inmóvil, y la *realidad es movimiento*. Lo que es real es el cambio continuo de forma: la forma no es más que un instante tomado en la transición. Así, pues, aquí todavía, nuestra percepción se arregla para solidificar en imágenes discontinuas la continuidad fluida de lo real. Cuando las imágenes sucesivas no difieren demasiado las unas de las otras, nosotros las consideramos como el crecimiento o disminución de una sola imagen media, o como la deformación de esta imagen en sentidos diferentes. Y es este término medio el que pensamos cuando hablamos de una cosa o de la cosa misma» (276).

La esencia de la cosa, la forma en la que pensamos cuando pensamos en algo, es un término medio de los diversos estados, de las diversas imágenes que sugieren en mí los estados de una misma cosa. La realidad no es estable, sino flúida, cambio. Lo real únicamente es el «cambio continuo de forma». La unidad con que me lo represento es en ese aspecto unidad convencional, de término medio, que corresponde a un estado ficticio de la multiplicidad de cambios de un mismo ser.

Esto se debe principalmente a que la realidad no está nunca hecha. Está haciéndose, por eso es un término medio, la forma con que la concibo. La definición perfecta sólo podría corresponder a una realidad terminada: «Una definición perfecta no se aplica más que a una realidad hecha» (277).

Y la vida no es una realidad hecha, ni la materia, la realidad es, como vimos, algo en perpetuo «fieri».

«Materia o espíritu la realidad nos parece como un perpetuo devenir. Ella se hace o se deshace, pero no es jamás alguna cosa hecha» (278).

Todo es cambio, realidad-devenir, realidad-movimiento, realidad-cambio.

---

(276) Bergson E. C., pg. 327.
(277) Bergson E. C., pg. 14.
(278) Ib., pg. 295.

«La verdad es que se cambia sin cesar y que el estado mismo es movimiento, realidad, cambio» (279).

Todo estado es cambio, por tanto. Si cambia es real, porque la base de su realidad es el cambio.

2. — UNIDAD A TRAVES DE LOS ESTADOS DEL DEVENIR

Este hecho de cambiar tiene una faceta externa: cambio, dejar de ser, y otra más profunda que Bergson procura encontrar. Dentro del aspecto de pasar de una cosa a otra está una realidad original e incomprensible que progresa. Nosotros vemos un aspecto en determinado momento y creemos que todo se reduce a la manifestación que nos aparece (280), sin embargo, la realidad es algo más subterráneo, que se va haciendo poco a poco.

Como la sinfonía que se va construyendo a través de golpes de tambor y notas de violines. No es la sinfonía el golpe de tambor, pero se va realizando a través de ellos. El tambor es un aspecto, el más perceptible. Nosotros aislamos, pues, aspectos objetivos, la sinfonía fluye entre ellos.

Más claramente vemos esa aislación de estados, efectuada por nosotros dentro de la realidad original, en el ejemplo que pone el filósofo del «niño que se vuelve hombre». Nosotros hablamos de dos estados por los que pasó un ser. Sin embargo ese ser no era niño ni hombre, sino un fluír que va desde el uno al otro, cuyas manifestaciones son el niño y el hombre. Es un devenir que va mostrando facetas, de las que aislamos dos.

Veamos la expresión de Bergson:

> «Cuando decimos «el niño se vuelve hombre» nos guardamos de profundizar el sentido literal de la expresión. Encontraríamos que mientras ponemos el sujeto «niño», el atributo «hombre» no le conviene todavía, y que mientras enunciamos el atributo «hombre» no se aplica ya más al sujeto «niño». La realidad es que la transición de la infancia a la edad madura se nos deslizó entre los dedos. No tenemos más que las detenciones imaginarias «niño» y «hombre», y estamos cerca de decir que una de estas detenciones es la otra, lo mismo que la flecha de Zenon está, según este filósofo, en todos los puntos

---

(279) Ib., pg. 2.

(280) Nótese la semejanza con Kant en admitir una apariencia de la cosa y una realidad oculta. Nótese también la diversidad. La apariencia no es una, sino múltiple, y no es del todo falsa, algo tiene de verdad. Lo oculto no lo es totalmente, en B., ya que se manifiesta a través de diversos estados.

> del trayecto. La verdad es que si el lenguaje se moldeara aquí sobre lo real no diríamos «el niño se vuelve hombre», sino «hay devenir del niño al hombre» (281).

Y es esto ya cierta unidad, dentro de esa movilidad. Hay devenir. Un devenir que va del niño al hombre. Es decir un devenir que se manifestó en el niño y ahora se manifiesta hombre. El error sería decir que todo el devenir es niño u hombre, sino que es algo superior, que se muestra a través de manifestaciones secundarias (282), como es la estatura.

a) Diversas clases concretas de devenir

También encuentra Bergson otros devenires. No ya el que se encuentra en una persona, sino el que se realiza en varias. Unidad de devenires que Bergson agrupa en tres series:

> «Si ahora se buscara caracterizar con más precisión nuestra actitud frente al devenir, he aquí lo que se encontraría. El devenir es infinitamente variado; el que va del amarillo al verde no se parece al que va de la larva a la crisálida, o de la crisálida al insecto perfecto: son dos movimientos evolutivos diferentes. La acción de comer o de beber no se parece a la acción de batirse: son dos movimientos extensivos diferentes. Estos tres géneros de movimiento, ellos mismos: qualitativo, evolutivo, extensivo, difieren profundamente» (283).

Movimientos evolutivos por tanto diferentes, parte de un devenir general que intentamos reconstruír por medio del artificio de nuestra inteligencia. Sigue el autor:

> «El artificio de nuestra percepción, como el de nuestra inteligencia, como el de nuestro lenguaje, consiste en extraer de estos devenires tan variados la representación única del devenir en general, devenir indeterminado, simple abstracción que no se dice nada, y en la cual es raro que pensemos» (284).

Nuestra reconstrucción es impotente para descubrir lo que es más específico y profundo en el cambio. A esta reconstrucción añadimos por lo general en cada caso una o varias imágenes que representan estados y sirven para distinguir unos devenires de otros. Con esta imagen nos concretamos a los seres

(281) Bergson E. C., pg. 338.
(282) N.B. Sería de una manera análoga a la manifestación de la substancia a través de los accidentes. Con la diferencia que la substancia (como se entiende en filosofía escolástica) no se conoce además directamente.
(283) Bergson E. C., pg. 329.
(284) Ib.

individuales, y pretendemos sustituír lo que nuestra pobreza no pudo alcanzar. Y sigue Bergson:

> «Esta composición de un estado específico y determinado con el cambio en general es lo que sustituímos a lo específico del cambio». «Una multiplicidad indefinida de devenires coloreados, por decirlo así, pasa frente a nuestros ojos: nosotros nos arreglamos para ver simples diferencias de color, es decir de estado, bajo las cuales correría en la oscuridad un devenir todo y siempre invariablemente incoloro» (285).

Nosotros sustituímos esa realidad original por una multiplicidad de estados representativos. Pero dentro de ellos, detrás, uniéndolos, fluye el devenir, que les da unidad.

b) Explicación ontológica de esta unidad. Es una unidad vital

La vida es la que da unidad a esa unidad general del devenir que descubrimos. Y le da una doble unidad. La propia de cada individuo, y una unidad cósmica, a base de mundos que se desarrollan en el espacio.

La vida tiende a producir individualidades, en las que se concreta la multiplicidad de elementos materiales y acciones. Y por otra parte tiende a dar una unidad universal. Bergson explica esta antinomia diciendo que la vida es superior a la unidad y la multiplicidad. Por eso «salta» de la una o la otra. Es fuente de síntesis, de unión entre lo uno y lo múltiple. Veamos una frase en que Bergson propone esta solución paradójica:

> «Así, en los organismos rudimentarios hechos de una célula única, nosotros constatamos ya que la individualidad aparente del todo, es el compuesto de un número indefinido de individualidades virtuales, virtualmente asociadas. Pero a lo largo de la serie de los vivientes la misma ley se manifiesta. Esto es lo que experimentamos al decir que unidad y multiplicidad son categorías de la materia inerte, que el impulso vital no es ni unidad ni multiplicidad puras, y que si la materia a la que comunica, lo pone en la necesidad de optar por uno o por otro de los dos, su opción no será jamás definitiva: saltará de la una a la otra. La evolución de la vida, en la doble dirección de la individualidad y de la asociación no tiene nada de accidental. Tiende a la esencia misma de la vida» (286).

(285) Ib.
(286) Bergson E. C., pg. 283.

c) La vida, fuente última de unidad y multiplicidad

La materia, pone a la vida en la necesidad de optar por lo uno y lo múltiple. Bergson observa que su opción no es definitiva. Pasa de uno a otro. Esta idea aunque oscura, parece indicar que la vida, en la división de multiplicidad a la que se ve abocada no pierde nunca cierto lazo de unidad.

Y en esta forma entendemos cómo la vida, al tener que formar individualidades conserva cierta unidad sobre ellas. Es la unidad que hemos estudiado en las cuatro líneas de hechos anteriores, que hace pensar en una unidad de todos los vivos, incluído Dios. Unidad que como vemos generalmente es afirmada veladamente (saltará de una a otra, dice Bergson).

3. — MANIFESTACION DE LA UNIDAD INDIVIDUAL

Esta unidad individual se manifiesta principalmente en el campo de la conciencia.

> «Cuanto más tomamos conciencia de nuestro progreso en la pura duración, más sentimos penetrarse las diversas partes de nuestro ser, las unas en las otras, y concentrarse nuestra personalidad en un punto, o mejor, en una punta, que se inserta en el porvenir, comenzándolo sin cesar. En esto consisten la vida y la acción libres. Dejémonos ir al contrario; en lugar de obrar soñemos. En el mismo instante nuestro yo se esparce; nuestro pasado que hasta allá se recogía sobre sí mismo en la impulsión indivisible que nos comunicaba se descompone en mil y mil recuerdos que se exteriorizan los unos por relación a los otros» (287).

La conciencia, según lo podemos ver en esta cita, tiene para Bergson el poder de descubrirnos la unidad propia de la vida, realizada por ella en nosotros. En el sueño sentimos una dispersión. El sueño es una falta de dinamismo, de vitalidad, y esto nos aclara la idea de Bergson. Hay un principio de unidad que es la vida, y se nos manifiesta a través de la conciencia. En el sueño hay menos vitalidad, menos conciencia, y por tanto hay esa dispersión que anota (288).

---

(287) Bergson E. C., pg. 220.
(288) Por el momento pasamos por alto el hecho de si esa dispersión que observa Bergson es real o es algo meramente imaginario o psicológico. Evidentemente nuestro yo «piensa» atraído por diversos polos en su sueño, pero no se divide más que en la atención.

Esta conciencia propia, tiene un gran elemento intuitivo. Es una intuición de sí mismo.

4. — LA UNIDAD PERSONAL ANTE LA INTUICION

Es en la «Introducción a la Metafísica» donde expone a la luz de la intuición su teoría sobre la unidad personal. Allí explica la necesidad del conocimiento intuitivo para penetrar en la unidad personal de un individuo. Nos expone allí el problema frente a un personaje de una novela. De nada me servirá que el novelista me exponga infinitos detalles que no equivalen a su personalidad. Pero todos esos detalles los «experimentaría si coincidiera con el personaje un mismo instante» (289).

Por la inteligencia sólo llegaría a una unidad ficticia:

> «Los estados psicológicos, habiendo necesariamente tomado y guardado para ellos en este análisis todo lo que presenta la menor apariencia de materialidad, la «unidad del yo» no podrá ser más que una forma sin materia (...). A los estados psicológicos así todos (...) el racionalismo añade para reconstruír la personalidad algo más absurdo todavía (...) el vacío en que se mueven las sombras» (290).

Por eso dirige la atención a la intuición. En ella espera encontrar la duración con su pendiente, que como toda pendiente tiene un doble aspecto: el de unidad y el de multiplicidad (subida y bajada). Es, pues, una multiplicidad a través de la cual sube una unidad.

«Que la personalidad tenga unidad es cierto, pero semejante afirmación no me dice nada sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la persona. Que nuestro yo sea múltiple lo acepto todavía, pero hay una multiplicidad en la que hay que reconocer que no hay nada común con otra. Lo que importa verdaderamente a la filosofía es saber qué unidad, qué multiplicidad, qué realidad superior a lo uno y lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona. Y esto no se sabrá si no se vuelve a asir la intuición simple del yo por el yo. Entonces, según la pendiente que escogerá para descender de esta cima, llegará a la unidad o a la multiplicidad, o a alguno cualquiera de los conceptos, por los que se trata de definir la vida móvil de la persona» (291).

---

(289) Bergson «La Pensée et le Mouvant», pg. 203.
(290) Ib. «El personaje me sería dado en su integralidad de un golpe, y los mil accidentes que lo manifiestan... me parecerían desprenderse de ella».
(291) Bergson, P. M., pg. 221.

La intuición es, por tanto, la que descubre la unidad y la multiplicidad: la unidad, lo propio, lo «no común con otros» lo encuentra según la pendiente que escoja. Ya aquí se vuelve a perfilar la teoría de la vida. La unidad se encuentra al ver el aspecto de subida y empuje de la vida en una dirección. La multiplicidad al ver como se detiene, se materializa.

5. — UNIDAD DENTRO DE LA DURACION

La intuición nos descubre una unidad; y como la intuición es ponerse en contacto, encuentra su explicación de la unidad en eso a que se aplica, es decir, en la duración.

En la duración encuentra ya un principio de reunión. La duración conserva el pasado en la memoria.

> «La duración interior es la vida continua de una memoria que se continúa en el presente» (292).

Y esto ya es una homogeneidad, distinta de la heterogeneidad de partes y estados por los que pasa cada individuo. Introduciéndome en esa duración encuentra una unidad mayor que esa mera reunión de partes en la memoria:

> «Mas si en lugar de pretender analizar la duración, se instala uno dentro de ella por un esfuerzo de intuición, se tiene el sentimiento de una cierta tensión bien determinada, en la que la determinación misma aparece como una escogencia entre una infinidad de duraciones posibles. Desde entonces se da cuenta de duraciones tan numerosas como se querrá, completamente diferentes unas de las otras, bien que cada una de ellas reducida a conceptos, es decir, observada exteriormente, desde puntos de vista opuestos, se reduce siempre a la misma indefinible combinación de lo múltiple y lo uno» (293).

Al volver los ojos a la duración, encontramos que cada persona es «una tensión bien determinada» (la duración se caracterizaba por su tensión) (294). Esa unidad de tensión en la duración ofrece el mismo aspecto de uno y múltiple (aspectos de la vida en su materializarse).

De esta manera, la consideración de la duración nos lleva a conclusión semejante a la de la Vida. Una fuerza, una realidad algo que se encuentra de todos los que duran, con cierta continuidad dentro de lo móvil, y de los diversos individuos.

---

(292) Bergson, P. M., pg. 227.
(293) Ib. pg. 235.
(294) Bergson, P. M., pg. 235.

«Esta unidad, a medida que yo profundizo su esencia, se me aparecerá como un substrato inmóvil del movimiento, como no sé qué esencia intemporal del tiempo: es lo que yo llamaría la eternidad» (295).

Esta unidad, aunque «depende del punto de vista» de que se observe (296), ya es algo real y profundo, que reúne la dispersión del ser. Es algo así como la unidad del arco iris. No se compone de colores aislados, sino que unos se van convirtiendo en otros, hay una realidad que pasa a través de ellos:

> «Mas de la misma manera que una conciencia a base de color, que simpatizara interiormente con el color anaranjado, en lugar de percibirlo exteriormente se sentiría tomada entre el rojo y el amarillo, presintiría también, quizá, más allá de este color todo un espectro, en el que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como lo haría el puro análisis nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir de arriba abajo: en ambos casos podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo más violento, en ambos casos nos trascendemos a nosotros mismos» (297).

6. — CONTINUIDAD ENTRE LOS INDIVIDUOS

De lo dicho se desprende que la intuición de la propia duración nos descubre nuestra unidad personal, como algo unido con otras realidades que vienen de lejos. Es la única manera de saber algo de otras realidades, calculando su esencia al saber que se continúan en nosotros (298).

Según esto, nos intuimos a nosotros mismos como un estadio intermedio en una gama de arco iris. Nuestra unidad tiene cierta relación con la de otros seres que continuamos (Dios, v. gr.), como el «anaranjado» entre el rojo y el amarillo, a través de una continuidad cambiante.

Somos un momento de esa actividad, por eso nos sentimos como un intermedio entre el impulso vital y la materia.

---

(295) Bergson P. M., pg. 235.
(296) Bergson, Ib., pg. 237.
(297) Bergson Ib.
(298) Este examen introspectivo se complementa con la teoría de la intuición metafísica, o trascendente, que expusimos antes. Por ella, decíamos, Bergson encuentra algo más de su singularidad, puede llegar, por esa intuición interna, hasta Dios. Y ahora vemos como concibe una continuidad unificadora de los diversos estados personales, pero que viene de más arriba, como entre los colores del arco.

Sigue el autor:

> «En el primer caso marchamos hacia una duración de más en más esparcida, cuyas palpitaciones son más rápidas que las nuestras, dividiendo nuestra sensación simple, diluyendo la cualidad en la cantidad: en el límite estaría lo puramente homogéneo, la pura repetición por la cual definiremos la materialidad» (299).

En la dirección que subrayábamos hacia la materialidad. Venimos de algo que se materializa, y que tiende a luchar contra la materia. El origen de la materia que analizábamos antes, que ahora se presenta como continuación de duración. Por el otro extremo está la eternidad:

> «Marchando hacia el otro sentido llegamos a una duración que se tensa, se encierra, se intensifica cada vez más: en el límite estaría la eternidad. No la eternidad conceptual que es una eternidad de muerte, sino una eternidad vida. Eternidad viviente, y por consecuencia moviéndose, en la que nuestra duración se encontraría como las vibraciones de la luz, y que sería la concreción de toda duración, como la materialidad el esparcimiento» (300).

Y esto es lo que Bergson nos dice acerca de la unidad del universo, y de la unidad personal. Afirmaciones que resume en la conclusión del artículo citado:

> «La conciencia que tenemos de nuestra propia persona en su continuo fluir nos introduce en el interior de una realidad sobre cuyo modelo nos debemos representar las otras. Toda realidad es por tanto una tendencia, si se conviene en llamar tendencia a un cambio de dirección en el estadio naciente» (301).

La personalidad propia, pues, se manifiesta en la intuición y ostenta una cierta unidad a través de los estados (302). La substancia de la personalidad consiste en la duración propia que es la que realiza esa unidad vital.

Esa misma duración está conectada con otras (coloraciones de un arco iris) y por eso en su interior muestra la tendencia a apuntar hacia dos polos: uno eterno, otro material. En esta forma Bergson encuentra una unidad en todo el universo.

(299) Bergson, Ib., pg. 237.
(300) Ib., pg. 238.
(301) Ib., pg. 239.
(302) Afirma Berg.: «Todavía una vez más no descartamos por esto la substancia. Afirmamos por el contario la persistencia (perseitas) de las existencias» (P. M., pg. 238, nota) (el paréntesis es nuestro).

De esto se sigue una continuidad ontológica entre todas las duraciones. La eterna, la origen de todas, se distinguiría de ellas en ser la más concentrada, la de más virtualidad, presente en todas junto con un principio de materialidad de detención.

Al intentar la conclusión a que acabamos de llegar con la prueba de Dios, encontramos comparar lo siguiente:

I.— Esta línea de hechos indica la dirección de un Dios continuidad de nuestra propia duración. Nos referimos a la continuidad expresada por la metáfora del arco iris, tomada en un sentido amplio.

II — Esta continuidad no es compatible con la personalidad necesaria a un Dios que crea un universo distinto para ser amado y amarlo, según vimos en las Dos Fuentes. Un Dios que crea por amor es un Dios totalmente distinto de aquel a quien crea, no se puede continuar en él más que por cierta semejanza. La radical oposición que hay entre creador y creado excluye toda continuidad ontológica entre el uno y el otro.

III—. Esta continuidad complementa las teorías estudiadas gradualmente acerca de la duración, de la vida y de la conciencia. La conciencia experimenta en su propia personalidad algo de la personalidad divina, por ser una continuación de ella, y en cierto sentido, de su mismo orden. La vida es una materialización del impulso primitivo, que se va materializando a través del universo. Impulso que, admitido como metáfora, es una expresión bella de la semejanza de fuerzas que laboran en el universo; pero como algo que realmente unifique el universo, algo real y uno, no se puede admitir.

La filosofía de Bergson, tiende precisamente a despertar por medio de metáforas la intuición de una realidad unificada en esa forma. Dios, se reduce al centro de condensación y a la vez de brote «jaillisiment» de los mundos.

CONCLUSION

Todo esto nos hace pensar en la incompatibilidad de la prueba de Dios de «Las Dos Fuentes» con las obras previas.

La dirección que señalan, confusa y atenuada, no se dirige hacia un Dios creador y personal, sino a un Dios introducido en nuestro mundo contingente, móvil como nosotros, que es como

la suma de todos los seres, un poco superior sí, pero no de orden, de naturaleza, sino de intensidad. En él se encuentran perfecciones en grado intenso, pero con las imperfecciones que suponen en nosotros, con nuestra mutabilidad y contingencia.

El Dios perfilado antes del estudio sobre los místicos, es un ser que se perfecciona, se enriquece como nosotros, se mueve. Pero ¿qué movimiento se puede dar en Dios? Qué puede adquirir que no tenga?

Es el Dios antropomórfico que tánto combatía Bergson. El Dios de los guerreros, de la siembra, de los campos, le parecía una personificación de cualidades humanas en grado superior y poderoso. Era, decía, fruto de la función fabulatriz propia del hombre, que construye deidades, viendo intenciones humanas en los acontecimientos del universo, revistiéndolas de caracteres de hombre. Dioses terribles cuyo poder estaba en los brazos, en la velocidad, en la venganza.

Este mismo antropomorfismo nos parece que se desliza en la obra del filósofo de la vida. Antropomorfismo de filósofo. Podríamos decir, antropomorfismo ontológico. Las deficiencias que encuentra en nuestro ser de hombre se las traspone a Dios, no de una manera explícita, sino construyendo sus líneas de hechos en esa dirección.

Por eso, al hablar de la vida y analizar la movilidad que supone en nosotros nos hace esperar la prueba de un Dios móvil. Al encontrar en nosotros una duración interior más densa que la estática de la materia ve que adquirimos cosas nuevas y parece hacernos esperar un Dios que adquiere, que sucede, que dura, en el sentido nuestro, y por lo tanto un Dios que no tiene antes de adquirir, que puede ser perfeccionado, sin que haya un ser superior que le dé las perfecciones. Al vernos, además transformarnos, le llama creación a nuestro perfeccionamiento intelectual; y se lo transfiere a Dios, llamándolo creador en un sentido semejante de autoperfeccionamiento.

Por eso también Bergson pone a Dios en el extremo del impulso, y nos lo hace sentir dentro, en el campo misterioso de la conciencia. Dios está en nosotros como una continuidad (recordemos las imágenes del arco iris). Dios es la continuación de nuestra parte más noble. Bastaría una depuración suprema para llegar a su realidad. Continuación metafísica de nuestro ser. Antropomorfismo ontológico.

Por eso, después de seguir sus estudios, profundos y llenos de vida en sus aspectos concretos, no parece que hace una doble

trasposición. Introduce en el hombre realidades que le son externas; y así hace del fondo del hombre algo que contiene a Dios. Saca del hombre hacia fuera realidades que le son internas; y así perfila un Dios de elementos contingentes. Por eso al estudiar al hombre encuentra que su ser es una pendiente, que sube en una continuidad hacia Dios. Y al estudiar a Dios encuentra que no es ajeno a la dimensión más profunda de nuestra conciencia, sino que es esa eternidad que se manifiesta materializada en nosotros.

El Dios de los místicos es un Dios de amor intenso, sí, pero creador de seres distintos de él. El Dios cristiano es semejante a las criaturas, pero respeta su individualidad, en ninguna forma se identifica con ella. Ese, y no otro es el Dios de Teresa y Juan de la Cruz.

Por eso afirmamos que hay una incompatibilidad entre la afirmación final de Dios y la obra filosófica previa. Las conclusiones de la Evolución creadora no llevan al Dios de los místicos naturalmente. Sólo quizá como un arsenal de observaciones de agudo psicólogo, que exigían una explicación más profunda. La explicación más profunda llega con el Dios de los místicos, pero sólo puede ser útil para su filosofía, con el despojo previo de las conclusiones anteriores. Bergson no se resigna a ello.

No vemos, después de analizar detalladamente los puntos claves, cómo se puedan escapar de la convergencia en un punto contradictorio: es decir, en un dios ser necesario, de elementos metafísicos contingentes, que dentro de una concepción filosófica ocuparía un lugar parecido al dios de la siembra, de los primitivos, tan criticado por él.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS:

BERGSON HENRI.— «Les Deux Sources de la Morale et de la Religión». Ed. Félix Alcan. París, 1932 (12 ed.)
«L'Evolution Creatrice». Ed. Félix Alcan. París, 1921. (24 ed.)
«La Pensee et Le Mouvant» (Essais et conferences). Félix Alcan. París, 1934.
«Essai sur les Donnees Inmediates de la Conscience». Félix Alcan., París, 1936. LA RISA. Ed. Prometeo. Valencia.

DESCOQS PEDRO, S.J.— «Cours de Theodicee, Prælectiones Theologiæ Naturalis». T. II. París, 1935. Ed. Beauchesne et Fils. Pgs. 275-439 «Argumentum ex experientia mystica H. Bergson».

CHEVALIER JACQUES.— «Bergson». Lib. Plon. París, 1926.
HIRSCHBERGER.— «Historia de la Filosofía». Ed. Herder. Barcelona, 1954.
ITURRIOZ J., S.J.— «Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez». Estudios onienses S. II V. II. Madrid, 1949. Pgs. 323-387: «Conceptos dinámicos».
JOLIVET REGIS.— «Issai sur le Bergsonisme». Librairie catholique. E. Vitte. París, 1931.
JANKELEVITCH V.— «Bergson». Félix Alcan. París, 1932.
LE ROY, EDOUARD.— «Bergson». Traducción de C. Rahola. Colección Labor. Primera Edic. española, traducida de la 6a. francesa. Barcelona, 1932.
MARTINS DIAMANTINO, S.J.— «Bergson. La Intuición como método de Metafísica». Traducción del portugués de J. Hermida. Madrid, 1943.
PENIDO M., T. L.— «Dieu dans le Bergsonisme». Desclée de Brouwer. París, 1934.
MARITAIN JACQUES.— «De Bergson a Sto. Tomás de Aquino». Ensayos de Metafísica y de Moral. Ed. Club de lectores. Madrid, 1946.
MEYER F.— «La Pensee de Bergson». Ed. Bordas. París, 1948.
SIACCA M. F.— «Historia de la Filosofía». Versión de Adolfo Muñoz A., Ed. Luis Miracle. Barcelona, 1954.
«La Filosofía Hoy». Versión de C. M. Rossi y J. J. Ruiz C., Ed. Luis Miracle. Barcelona, 1955.
«Dios y la Religión en la Filosofía Actual». Versión de A. Pacios L., Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1952.

ARTICULOS DE REVISTAS:

BREMOND A.— «Reflexions sur L'Homme dans la Philosophie de Bergson». Archives de Philosophie, 1947. V. XVII C. I. pgs. 122-148.
D'AUREC P.— «De Bergson Spencelien au Bergson de l'Essai». Archives de Philosophie, 1947. V.XVII C. I. pgs 102-121.
FOREST A.— «L'Existence selon Bergson». Archives de Philosophie, 1947. V. XVII V4 I pgs. 81-101.
«La Realité Concrete chez Bergson et chez Saint Thomas». (Revue Thomiste, 1933. V. XVI No. 77. pgs. 368-398.
IRIARTE J., S.J.— «El sentido espiritualista de la Filosofía de Bergson». Razón y fe, Marzo de 1941.
ITURRIOZ J., S.J.— «El Cristianismo de Bergson». Razón y Fe, 1943. V. 127. pgs. 243-256.
JOLIVET R.— «A la Recherche de Dieu». (Notes critiques sur la Theodicée de E. Le Roy. Ap. I: La critique Bergsonienne de l'idée de neant, pgs. 75-83). Archives de Philosophie, 1930. V. VIII C. II.
«Intuition Intellectuel et Metaphysique». Archives de Philosophie», 1934. V XI C II pgs. 65-111.
«De l'Evolution Creatrice aux Deux Sources». Revue Thomiste, 1933. T. XVI No. 77. pgs. 347-368.

KUCHARSKI P.— «Sur le Point de Depart de la Philosophie de Bergson». Archives de Philosophie, 1947. V. XVII C. I., pgs. 56-80.

LE ROY E.— «Une enquete sur chelques traits majeurs de la Philosophie Bergsonienne». Archives de Philosophie, 1947. V XVII C. I pgs. 7-21.

MESSAUT JOURDAIN, O.P.— «Autours des «Deux Sources». Revue Thomiste, 1933. T. XVI No. 77. pgs. 466-502.

PENIDO M.T.L.— «Reflexions sur la Thodicée Bergsonienne». Revue Thomiste, 1933. T. XVI No. 77 pgs. 424-452.

RIDEAU EMILE.— «Le Dieu de Bergson». Essai de critique religieuse. París, F. Alcan., 1942.

ROMEYER B.— «Caracteristiques Religieuses du Spiritualisme de Bergson». Archives de philosophie, 1947. V. XVII C.I. pgs. 22-55.

«Morale et Religion chez Bergson». Archives de Philosophie, 1932. V IX C III pgs. 283-317.

UN PLANTEAMIENTO FENOMENOLOGICO DEL PROBLEMA CRITICO

Por Salvador Cevallos, S. J.
Profesor de la Facultad de Filosofía de S. Gregorio, Quito - Ecuador.

Es indudable que el problema crítico fundamental tanto en el planteamiento como en la solución ha recibido en estos últimos años considerables aportes. Cuánta clarificación desde las incertidumbres manifestadas por ejemplo en el congreso tomista de 1925. Sin embargo quedan aun aspectos oscuros y vacilaciones, incluso en la misma posición del problema. Las presentes reflexiones no pretenden complicar más el abigarrado panorama sino por el contrario contribuír a su simplificación. Ante la maraña que se ha tejido con la acumulación de opiniones, el volver a la formulación del problema en su sencillo primitivismo no deja de tener importancia, ya que descubrir con claridad la nervadura de la problemática epistemológica constituye una base necesaria para ulteriores investigaciones. Un buen principio equivale a recorrer ya buena parte del camino.

Uno empieza a ser filósofo dentro de una concepción filosófica. Prácticamente todos los filósofos empiezan su aventura ideológica amparados por la sombra o por la luz del realismo. El problema epistemológico se plantea para todos en su fase primitiva con lenguaje realista. La misma escuela idealista o fenomenológica mira retrospectivamente al realismo como a una etapa primera, a la que califica desdeñosamente de *naîve* y que juzga superada por la investigación científica. Desgraciadamente este menosprecio no puede menos de influír en el fundamento de toda filosofía que es la solución al problema del conocimiento. Al deformarse el enunciado mismo de la cuestión se emprende ya una marcha radicalmente desorientada. La solución que más tarde se encuentre será la respuesta a un pseudoproblema, a un problema que ha venido a sustituír al genuino, y tanto el pseudoproblema como su solución carecen del interés vital de las cuestiones reales y solo conservan un interés puramente dialéctico. Ejemplo manifiesto es Kant. En él la formulación misma del problema está viciada por la concepción de su

idealismo formal. Como es imposible que la razón teorética pueda pasar más allá del fenómeno, toda la atención se concentra en examinar la facultad cognoscitiva para descubrir en ella el mecanismo con el que construye activamente su objeto. Desde el primer paso su filosofía deja de ser ciencia del ser en sí, para convertirse en ciencia de la facultad cognoscitiva. A la ciencia metaóntica sustituye una ciencia metanoética (1).

Una investigación radical debe romper los prejuicios sistemáticos de escuela y precisar en último término cuál es exactamente el problema del conocimiento que interesa al hombre. Una investigación de tal naturaleza tendría que colocarse fuera tanto del Idealismo como del Realismo sistemático. Pues bien, ese campo al que se debe retroceder, saliendo de los sistemas no es otro que el de la Fenomenología.

El concepto de Fenomenología requiere mayor precisión. Un sentido muy generalizado precisamente por la intensa elaboración es el de Husserl y su escuela. Para Husserl, la Fenomenología no es el punto de partida; es más bien el de llegada por lo que se refiere al problema del conocimiento. «La Fenomenología, dice, es una disciplina puramente descriptiva que explora por la intuición pura el campo de la conciencia trascendental pura» (2). Es aquel mundo subjetivo independiente de toda afirmación existencial objetiva.

En su lucha contra el Psicologismo pretendió encontrar un punto de partida inmune de todo contagio sistemático y por lo mismo de valor universal. Pero su *Allgemeingültigkeit* fue una ilusión: aquella posición fenomenológica estaba ya condicionada y determinada por supuestos sistemáticos. El que todo juicio deba carecer de valor existencial, el que deba siempre colocarse entre paréntesis este valor es pretender describir exhaustivamente la realidad perteneciendo al margen del hecho de la realidad; es pretender describir el dato sin contar con su presencia, es, a pesar de las protestas de neutralidad, una fundamental adhesión a las concepciones idealistas. Falseado el primer paso nada extraño que toda su grandiosa elucubración acabe por despeñarse en el abismo idealista.

Puesto que la husserliana es ya una Fenomenología sistemática, hay que abandonarla y retroceder todavía más hacia u-

(1) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Kant's Werke, B. I, p. 278.

(2) Husserl, Ideen, I,59, p. 141, Husserliana III.

na Fenomenología que realmente lo sea; es decir que se halle fuera de todo postulado de escuela.

Hartmann está más cerca del ideal que buscamos. En su obra «Grundzüge einer Metaphysic der Erkenntnis», la presenta como una simple descripción de los datos, según se presentan a la mirada de quien se encuentra libre de todo prejuicio filosófico: es una mera constatación, enumeración, análisis de datos, sin ninguna interpretación de su contenido, ni explicación de su inteligibilidad. Verdad es que Hartmann al proponer su método prevé resultados un tanto negativos ya que afirma que «hay problemas que jamás llegan a resolverse completamente, en los cuales siempre queda un residuo insoluble algo impenetrable, irracional. Problemas de esta clase, cualquiera que sea su objeto, si se atiende únicamente a esta propiedad de ser insolubles bien pueden llamarse problemas metafísicos» (3).

Esta resultante negativa no es intrínseca al método, aunque se anticipe desde el principio. Quizá es posible sirviéndose del método fenomenológico por el propuesto obtener resultados positivos que desemboquen en una verdadera Metafísica.

Método fenomenológico

El método fenomenológico data de muy antiguo. Aristóteles en su Etica nicomaquiana lo esboza en sus líneas generales, presentándole como el más sencillo y eficaz para realizar científicamente una investigación en cualquier campo de la especulación humana.

En toda inquisición nos encontramos fundamentalmente con una serie de hechos o datos más o menos dispersos y enigmáticos, que reclaman una explicación íntegra y coherente. Tal explicación constituye precisamente el fin de la ciencia, si ha de ser ésta algo más que una pura sistematización; es decir, si ha de proporcionar una elucidación profunda y consistente de los hechos. Más aún la búsqueda de la solución es la norma directiva en la actividad intelectual, de tal modo que el criterio de que la investigación avanza acertadamente, es ante todo el hecho de que a cada nuevo paso, queda siempre posible una solución. El llegar a la inteligencia cabal del problema constituirá

(3) N. Hartmann, Grunzüge einer Metaphysik der Erkentnis, Berlín, 1941, p. 12.

el premio al esfuerzo de la mente, que sólo entonces puede reposar tranquila.

El método fenomenológico consta esquemáticamente de tres partes: la primera es la Fenomenología de los datos, o sea la sencilla descripción y precisión del objeto que se trata de investigar. Al describir el hecho en cuestión y comparar unos datos con otros, surgen los diversos interrogantes y las contradicciones. Recoger con sinceridad esos enigmas corresponde a la segunda etapa, o sea a la Aporética. Finalmente la mente acuciada por la incertidumbre busca una solución a las cuestiones planteadas y trata de conciliar las incongruencias, es la etapa de la Teoría.

Todo éste es un proceso obvio y concorde con nuestra capacidad intelectual, que no agota todo el contenido de lo inteligible desde el primer momento sino que avanza gradualmente hacia la posesión plena del objeto estimulada precisamente por el desequilibrio que experimenta al no encontrar una perfecta coherencia de los datos que recibe. El enigma es el principio de toda reflexión.

Cualidad esencial de este método ha de ser ante todo la integridad en la presentación de los datos; debe por consiguiente analizar todos los aspectos del problema sin mutilar nada, sin dejar en la sombra ninguno de sus elementos. Una deficiencia en este punto conduciría a falsas soluciones en el desarrollo ulterior. Debe así mismo caracterizarse por una completa neutralidad, describiendo los datos fuera de toda influencia sistemática.

Aplicación del método a la Epistemología

Tratándose del problema crítico fundamental, el método antes descrito presenta una manifiesta oportunidad.

Decían los antiguos filósofos que ninguna ciencia demuestra su propio objeto. Y esto es claro, puesto que si emprende el estudio de un objeto, este objeto en alguna forma le ha sido dado. En una ciencia tan radical como es la Epistemología cabe preguntar ¿también a ella se le entrega un objeto? De dónde toma ella, que es la primera ciencia, su objeto propio? ¿Hay realmente un objeto que se le dé?

Parece que no se puede responder positivamente a estos interrogantes sin cometer un absurdo. Es claro que la ciencia primera no puede recibir de otra ciencia el objeto de su inves-

tigación. Sin embargo debe partir de un objeto que tome para examinar. Por lo tanto es preciso retroceder más allá del campo científico. No nos queda sino el campo fenomenológico. La Fenomenología es la que habrá de proporcionar el objeto para la investigación epistemológica.

Hay que buscar el objeto —en este caso el problema del conocimiento— en el plano en que se plantea. Es en mi vida intelectual prefilosófica, simplemente en mi vida de hombre racional, donde surgen los interrogantes sobre la capacidad de la mente humana y sus límites. Allí se presentan las sospechas, las incertidumbres; allí se origina el problema. Y puesto que en ese plano se origina el problema, allí es donde debe buscarse su genuino significado, su real planteamiento antes de que sea suplantado por un falso problema formulado a la luz de prejuicios sistemáticos. En este campo previo deben estar de acuerdo todos los filósofos antes de emprender la elaboración de sus sistemas. Es indispensable analizar y precisar el punto de partida, el único momento en que todos los filósofos hablan un lenguaje común, y al menos de iure se hallan de acuerdo. Tanto más urge volver a esa fase previa, presistemática cuanto que desde Kant la misma terminología de los fundamentales problemas filosóficos está adulterada.

Por otra parte si hemos de entablar una discusión con los adversarios, es indispensable partir de algo común con ellos. Sin un mínimo de coincidencia es imposible cualquier discusión. Ahora bien, con el adversario escéptico e idealista no hay otro punto de contacto, no hay nada común sino el planteamiento mismo del problema con el deseo de encontrarle alguna solución.

Además, una descripción exacta del fenómeno cognoscitivo no solo constituye un firme punto de partida sino que sería la piedra de toque para juzgar de la solidez de cualquier doctrina. Una teoría que tratara de negar o destruír los datos, manifestaría por el mismo hecho su incapacidad de explicarlos. Lo menos que puede exigirse a una hipótesis es que explique en su integridad y sin hacer violencia los datos del problema. Es posible que al avanzar la investigación debamos precisar nuestras apreciaciones de los datos, eliminar quizá algunas ilusiones; sin embargo debe quedar como norma fundamental la primacía de los datos sobre la teoría, y en caso de pugna inconciliable, ésta tiene que ceder el paso a los primeros.

Fenomenología del conocimiento

La posibilidad de analizar el acto cognoscitivo estriba en la capacidad de reflexión. El sujeto cognoscente mientras conoce asiste a su propio acto de conocer. Su propio acto le es realmente translúcido en todo momento. Sería un absurdo que algún sujeto pensante no cayera en la cuenta de que pensaba, que considerara su acto como algo impersonal, algo ajeno, ejecutado por otra persona.

El primer dato, el hecho primitivo es éste de que yo soy consciente. Ser consciente es conocerse a sí mismo; estar presente cognoscitivamente a sí mismo, ser transparente a sí mismo. Y este hecho está inmune de cualquier oscuridad o incertidumbre. Ni sería posible una mayor clarificación, ya que cualquier aclaración tendría que hacerse a través de la conciencia y por la conciencia. Suprimir este dato fundamental del problema, equivaldría a suprimir el problema mismo. Pero además ni siquiera es posible, puesto que todo intento de sustitución o de duda se estrella contra la presencia de una conciencia y restituye el hecho primigenio en toda su integridad. Siempre queda la conciencia de algo, una toma de contacto con algo. Ciencia y conciencia están indisolublemente ligadas. Es imposible una ciencia que no sea consciente, como es imposible una conciencia que no capte a un sujeto conociendo algo. El sujeto a sí mismo como sujeto a propósito de su acto de conocer objetos, cualquier objeto, incluso a sí mismo como objeto.

El Sujeto, al conocer evidentemente experimenta un cambio. Hay una diferencia entre carecer de un conocimiento y poseerlo. Hay un enriquecimiento. Por otra parte y prescindiendo del valor psíquico de la acción cognoscitiva, el Sujeto que conoce permanece inmutable, igual que antes. Es un enriquecimiento, una adquisición diversa de las adquisiciones del orden de cualidad, cantidad, acción o pasión.

Si conocer es esencialmente conocer algo, el nudo del problema está en dilucidar esa relación entre los dos polos Sujeto y Objeto: esta es una dualidad real en el sentido de que hay una realidad cognoscente y una realidad conocida y que las dos se oponen uniéndose en la realidad de la conciencia. Suprimir uno de los polos o simplemente suprimir su contacto es suprimir el mismo conocimiento. Jamás podría darse una conciencia que fuera puro objeto sin sujeto, ni un conocimiento sin contenido objetivo, aunque por otra parte no se vea imposibili-

dad en que puedan continuar en su existencia objetos que no son conocidos o continuar en su existencia sujetos que en un momento dado carezcan de actividad cognoscitiva, lo cual se patentiza más con la obvia experiencia que tiene el Sujeto de que, aunque deje de pensar en muchos contenidos de conciencia, todavía continúa consciente de su propia existencia.

Puedo preguntarme qué valor tienen los datos de mi conciencia, pero no puedo poner en tela de juicio que hay datos en mi conciencia y que los capto cognoscitivamente. La Fenomenología no tiene otra tarea que la de registrar esta situación de hecho.

En el contenido de mi conciencia se me presentan objetos, que capto como no pensantes: tal es el papel sobre el que escribo, mi pluma, mi mesa. Se me presentan como seres que no son sujetos conscientes dentro de mi conciencia. Son realidades a su manera, como es realidad a su manera mi acto consciente. Es decir que el ser consciente no se identifica simplemente con el ser. Si yo disocio el ser y el conocer, en tal disolución encuentro que el ser goza de innegable prioridad. Conocer implica evidentemente ser; en tanto que ser no implica necesariamente conocer. Puedo concebir que exista algo sin que eso sea conciencia, pero no que pueda darse una conciencia sin que exista. Con razón los escolásticos calificaban al ser de primum notum, puesto que la misma conciencia, que es el primer dato se reduce a él. En este orden antes del cogito, está el aliquid est.

Un no-yo inconsciente contribuye siempre a constituír el yo consciente. El aprehender un objeto es esencial para que exista una conciencia. Es indispensable que yo conozca objetos para que se presente el hecho de que existe una conciencia y un saber que se conoce.

Horizonte de la conciencia

La presencia del objeto en la conciencia más que un término final de la actividad cognoscitiva es una etapa dentro de un movimiento. El comprobar la presencia de un objeto es concebir una esperanza de ulteriores adquisiciones. Es la entrada en un horizonte en que siempre queda un más allá cognoscible.

Cuando analizo los contenidos de mi conciencia, lo primero que descubro es su inmensa variedad y complejidad. Pero esa multitud aun dentro del campo puramente fenomenológico puede clasificarse en diversos grupos:

a— Primeramente hay una serie de objetos que coinciden en ser espaciales y localizados; se hallan además situados entre un antes y un después sucesivo. Cada uno de estos objetos se me ofrece sumergido en un riquísimo contexto. Y todos ellos se me presentan como anteriores al acto de conocerlos, como extraños a toda elaboración consciente del Sujeto, aunque en el campo descriptivo no conste aun a qué sea debida su presencia. Y es digno de advertir que tanto el contenido representado como el cuociente de espacialidad y temporalidad se me ofrecen igualmente como un dato.

b— Cuando los objetos sensibles desaparecen de mi percepción, cuando dejan de ser presentes, me queda en la conciencia el recuerdo, la memoria, la imagen de ellos. Tal imagen es un elemento real en mi conciencia. Es como un residuo, una sustitución de los objetos, que estuvieron presentes. Esas imágenes revisten también las características espacio-temporales propias de los objetos, a quienes recuerdan.

c— Con la ayuda de estas imágenes puedo construír combinaciones nuevas. Cada uno de esos productos goza de cierto sentido. Es en sí mismo término del conocimiento, aunque no me lleva a un objeto previo. Su manera de ser es diversa de la manera de ser de los objetos anteriores. No me son dados, no se me imponen en cuanto tales. Por el contrario yo me impongo a ellos, puesto que los construyo.

d— Otra serie de objetos son los que se me presentan como realidades abstractas. Siendo todo conocimiento, como consta, una forma de asimilación del objeto, en la percepción sensible dicha asimilación es precaria y fugaz. Está condicionada a la presencia del objeto en el campo de acción de los sentidos. En la imaginación la posesión es más íntima y estable. Puedo evocar esas realidades en cada momento y manipularlas a capricho. En la conceptualización me quedo con algo objetivo y asimilado, despojándolo de su carácter espacio-temporal. Es considerar el objeto como un caso dentro de cierta serie o modo de ser; lo cual implica dejar y prescindir de lo que es característico de la singularidad de objeto y atender y retener lo que es el sustrato común, en que coincide una infinidad real o posible de objetos singulares.

e— Algo parecido a lo que sucedía con las imágenes, acontece con los conceptos. El Sujeto pensante trabaja activamente con ellos. Los asocia y al asociarlos descubre una multitud de relaciones, una complejidad conceptual, que en cierto senti-

do, en cuanto a la referencia es voluntaria, pero en cuanto a las intrínsecas relaciones de lo referido escapa a la arbitrariedad y reviste otra vez el carácter de independencia e imposición.

El Juicio

Del hecho de tener conciencia de un objeto surge naturalmente el juicio, que es como la afirmación desdoblada de un hecho único. En ella un elemento de la conciencia, el predicado, es referido a otro elemento de la conciencia, el sujeto. Así la conciencia expresa o traduce sus experiencias en juicios.

Todo acto de pensar aun el más elemental es ya un juicio. Un pensamiento que no afirmara, que enunciara simplemente sujetos sin atribuírles ningún predicado o que enunciara predicados flotantes sin sujeto, a que atribuírse, es imposible. Solo por un artificio ulterior de la mente, que exprofeso prescinde del valor existencial, pueden lograrse los contenidos simplemente ideales que son los puros conceptos, con los que opera la Lógica.

Por otra parte nunca se da un juicio absolutamente singular. El juicio que parece único en cada momento no es más que el centro o el foco de una serie de juicios, que lo acompañan como un halo tanto más luminoso cuanto más cercanos a él se encuentren. Un juicio tan sencillo como «este libro es rojo», arrastra más o menos implícitamente una aureola de afirmaciones concomitantes, tales como: sé que esto es un libro; conozco cuáles son las características fundamentales para que un objeto sea considerado como un libro; entiendo la finalidad a que está destinado el objeto libro; además sé que el rojo es un color; que dice determinadas relaciones con otros colores, que dice relación al sentido de la vista; soy yo quien afirmo que este libro es rojo; y yo gozo de una permanencia continua durante todo este tiempo psíquico de mi percepción y afirmación; tengo suficientes motivos para formular semejante afirmación; preveo algunas consecuencias de ella; todas estas afirmaciones son hechas por mí en un marco temporal y local que guarda relación con otros objetos; formulo esta aserción ante quienes me escuchan y entienden mis expresiones, etc., etc.

En medio de este torrente de afirmaciones concomitantes, el juicio «este libro es rojo» no hace más que poner de relieve o sacar a primer plano una de entre las múltiples posiciones del Sujeto frente a la realidad.

Estructura del juicio

El juicio es una síntesis. El juicio más sencillo y elemental, y que por lo mismo es el fundamento para ulteriores y más complicadas formas de afirmación es aquel en el cual el sujeto representa un dato de experiencia simplemente presente a la conciencia y el predicado señala un aspecto de este dato asimilado por la actividad conceptual. La síntesis de los dos elementos se verifica por medio de la cópula.

Tal integración de elementos en una unidad supone una previa disgregación. La síntesis presupone un análisis. Así el juicio viene a ser como la corrección de una imperfecta operación humana. La abstracción había aislado lo que era uno y el juicio lo vuelve a restituír.

El juicio no es experiencia pura ni es pura conceptualización. Es la unión de las dos operaciones. Y aunque los dos elementos sujeto y predicado se identifiquen en el juicio, no constituyen sin embargo una tautología. Y aunque el concepto sujeto y el concepto predicado se refieren a una misma realidad y ambos significan el mismo objeto según su totalidad, con todo existe entre el sujeto y el predicado una diferencia, la misma que media entre lo implícito y la explícito. El sujeto designa la realidad en bloque, el predicado el aspecto especial bajo el cual es considerada. De esta manera hay un positivo avance cognoscitivo cuando se profiere una afirmación. Es el modo natural como progresa el hombre en sus conocimientos, dado que no agota desde el primer momento todo el contenido cognoscitivo de los objetos, sino que penetra más y más a medida que va descubriendo nuevos aspectos y nuevas relaciones en lo que de alguna manera ya conocía.

Por lo tanto, en cuanto a la realidad total a que se refieren, en nada son diferentes el sujeto y el predicado, pero en cuanto a su explicitación son diversos y correlativos. El sujeto denota el objeto y connota las perfecciones especiales; el predicado, por el contrario, denota tal aspecto inteligible y connota el objeto total. Este hecho es precisamente lo que hace posible la afirmación por identidad entre el sujeto y el predicado.

El predicado, puesto que significa una perfección implicando un sustrato que la posee se puede referir por identidad al sujeto, pero, dado que expresa una perfección inteligible desligada de una determinada singularidad, queda abierto a la posibilidad de que pueda aplicarse a otra singularidad.

La identificación o mutua interiorización del sujeto y el predicado es obra de la cópula. Ella hace que los elementos sujeto y predicado que de otra manera serían dispersos, entren en relación de compenetración mútua.

La cópula ejerce en realidad una doble síntesis, que, siguiendo la terminología de Heidegger puede llamarse predicativa y veritativa. La primera une el sujeto y el predicado en el sentido de que aplica este último al primero. Es una función simplemente unitiva y por lo mismo constituye una unidad de orden puramente lógico. Es la única reconocida por el Idealismo. Pero la descripción fenomenológica descubre además una nueva función. Al surgir el juicio como expresión de la conciencia, según veíamos anteriormente, pretende una identificación real de sujeto y predicado: esto se afirma en la realidad objetiva tanto del sujeto como del predicado y su real identificación. Se afirma que el contenido conceptual existe con una consistencia propia más allá del acto gnoseológico. El juicio, vendría a ser únicamente la toma de posesión del sujeto cognoscente respecto de un mundo trascendente.

La cópula ejerce por tanto una función lógica y otra ontológica. De las dos, la última es la primaria y fundamental. La relación conceptual tiene lugar solamente en un segundo tiempo. Bien anota a este propósito William James que «nuestro modo de conciencia el más primitivo, el más instintivo, el menos evolucionado es el modo objetivo. Solo el desenvolvimiento de la reflexión nos hace capaces de concebir un mundo interior» (4).

La función de declaración existencial es tan marcada que en algunos juicios eclipsa totalmente a la de relación lógica de los conceptos. La cópula tiende fundamentalmente a declarar la posición existencial. Juicios tales como «yo existo, pienso, recuerdo», etc., pretenden hacer ante todo una declaración de un modo existencial. El desdoblamiento de un aspecto puramente ideal unido a otro de afirmación existencial no tiene lugar sino en juicios de carácter secundario y reflejo, en los que cabe una suspensión de la afirmación veritativa precisamente porque primero y en forma independiente se han adquirido los conceptos y se trata de ver si se verifican en esta realidad presente. En los juicios directos, en que el concepto está tomado de la realidad presente, no cabe la dualidad de lógico y real. Se da en

(4) W. James, Psychology, New York, 1905, II, p. 32.

ellos una simultaneidad fundida: el concepto se capta como existente y la existencia como determinada en un modo especial. La conceptualización, en que una nota significativa se representa en forma neutral es un fruto de elaboración posterior.

Connotación trascendente del juicio

La conciencia de mi acto cognoscitivo es fundamentalmente conciencia de la realidad, de que yo soy. No soy consciente de mi yo óntico por algún acto de conciencia distinto de mi realidad sino que esta realidad me es consciente idénticamente en sí misma. No interviene un acto de conciencia distinto de mi yo consciente ónticamente real. Lo hago porque soy consciente de mi realidad cognoscente. Conciencia y realidad son idénticas. Lo que es conocido es lo mismo que lo que es real; y lo real es lo que es conocido. En esta unidad el conocer y el ser son una misma cosa y el problema del puente que uniera el pensar al ser desaparece por completo.

La conciencia se expresa por la imagen de la traslucidez de la actividad cognoscitiva ante sí misma; como si yo cognoscente estuviera presente a mí mismo, o que me poseyera a mí mismo. Estas fórmulas no son exactas ya que para explicar la conciencia operan un desdoblamiento. Es preciso disolver esa dualidad. El ser consciente de mi conciencia no se realiza por un acto distinto de mi conciencia, es idénticamente el mismo.

En esta conciencia la presencia de la realidad es un dato primigenio y absoluto. El juicio primero, la primera afirmación declara que «algo es» que «algo existe». La afirmación del ser en cualquier acto cognoscitivo consciente es tan irrecusable como el hecho mismo de la afirmación. Mi acto cognoscitivo se manifiesta primariamente como un contacto, una experiencia de la realidad. Así la primera experiencia del ser será la de la conciencia, en cuanto que el ser se manifiesta como conciencia y la conciencia como ser.

Debiéndose considerar el conocer como una realidad-acto, descubro que el Sujeto cognoscente no solamente es este acto de conocer en cuanto que se realiza de hecho su potencia de conocer, sino que es un acto primero. Es una duración de una realidad idéntica a sí misma, que se constituye en base y sujeto de los actos de conocer.

La primera experiencia del ser se presenta muy amplia, me descubre simplemente que mi conciencia es como una forma de

realidad, como una concreción y limitación de la realidad en su inmensa órbita. El declarar que mi conciencia existe es incluírla en una esfera inmensamente mayor que la abarca. Afirmada la existencia de la conciencia no se cierra la posibilidad de que exista algo más que no es esta conciencia o incluso que no es conciencia. El hecho de que aparezcan en la conciencia nuevos objetos términos del conocer hace presentir un más allá objetivo, un mundo de objetos que aún no caen en la aprehensión intelectual.

Además ya que el conocer se presenta como una aprehensión, captación del ser, como una relación del ser a la conciencia, el conocimiento es esencialmente sumisión a la realidad, subordinación al ser. El objeto conocido domina y determina el conocimiento. Es no solamente condición, es su determinante. La independencia del ser respecto del conocer es otro dato primigenio, irrecusable.

A propósito de esta implicación metafísica que se presenta como uno de los datos inevitables del conocimiento, anota acertadamente Hartmann que «no debemos desechar la Metafísica incluída en los problemas, sino únicamente la Metafísica supuesta por los puntos de vista particulares» (5).

Hussertl preocupado exclusivamente por la Fenomenología del sujeto, del contenido conceptual en cuanto originado en el sujeto, había descuidado la del objeto, la presencia de la realidad en la relación cognoscitiva. Así su intencionalidad resulta inconsistente.

Por otra parte el conocimiento que poseo de un objeto se me manifiesta como susceptible de crecimiento. Esto hace posible una distinción entre lo que conozco y lo que me resta aún por conocer. Hay un remanente incógnito en cada conocimiento; entre el *obiectum* y el *obiiciendum* no hay adecuación. Entiendo por ejemplo que entre el polígono inscrito y el círculo que lo circunscribe median ciertas relaciones fijas, aunque ignore cuáles sean en particular. Así, pues, concomitantemente con el primer conocimiento de una cosa, se presenta la conciencia de la inadecuación del propio conocimiento, que constituye a su vez una anticipación del transobjetivo. Por lo tanto todo primer conocimiento es complejo: comprende un aspecto positivo —lo que actualmente se capta de la realidad—. Es simplemente un

(5) Grundzüge einer Metaphysik der Erkentnis, Berlín, 1925, p. 3.

saber. Y un aspecto negativo —la ignorancia sobre el remanente—. Es un saber que no se sabe.

Ahora bien, siendo el conocimiento un movimiento intencional, al presentarse la barrera limitante entre el *obiectum* y el *transobiectum* se produce una tensión. El Sujeto no se satisface con lo adquirido, sino, que, siguiendo su propio impulso, se esfuerza por superar las fronteras. La conciencia de la inadecuación estimula a realizar la adecuación. De aquí resulta el progreso en el saber.

El aspecto dinámico que va avanzando hacia la totalidad de la realidad, marcando cada nuevo paso con un nuevo juicio de afirmación es impulsado, o mejor, atraído por aquel *incognitum praecognitum,* puesto que no solamente hay mayor explicitación de lo ya adquirido sino nuevas y positivas adquisiciones. Lo cual muestra que el centro de gravedad de la relación cognoscitiva se encuentra claramente fuera del Sujeto, en el transobjetivo.

Según esto, el acto de conocer es activo y pasivo a la vez: la espontaneidad del Sujeto por invadir la esfera del objeto va siempre acompañada de una estricta pasividad en cuanto se refiere al contenido de las adquisiciones, el Sujeto simplemente se va plegando a las imposiciones normantes de la realidad.

Desde el momento en que interviene el juicio de afirmación, el concepto mental pretende ser la expresión de la realidad en el sentido de que, aunque no agote su totalidad, dice algo de ella. Esta relación de trascendencia sobrepasa la simple coherencia conceptual: un juicio verdadero es mucho más que un juicio posible. Así el juicio implica una pretensión inevitable de expresar cierta conformidad entre el pensamiento y un orden absoluto de referencia, extrínseco al pensamiento. La imposibilidad de una Gnoseología pura se manifiesta por el hecho de que el fenómeno cognoscitivo gravita con toda su entidad hacia un más allá, hacia una inserción en el plano ontológico.

Como aspecto correlativo tenemos el hecho innegable del error, que por su parte corrobora la misma pretensión. El error en el juicio carece completamente de sentido si se suprime la referencia a una norma absoluta extrínseca e independiente de los conceptos. Y así como de la conciencia de la inadecuación en el conocimiento hacia la necesidad de adecuación, del mismo modo, de la conciencia de ausencia de verdad surge la tendencia a rectificar el juicio, a ajustarlo mejor a la realidad.

Conclusión

La descripción del fenómeno cognoscitivo en sus diversos aspectos acentúa su pretensión de trascendencia. El punto de gravedad del acto cognoscitivo cae manifiestamente en la esfera ontológica.

La conciliación de la inmanencia del acto cognoscitivo con la trascendencia del objeto es lo que desata toda una serie de enigmas y problemas que serán recogidos y clasificados por la Aporética. Esta a su vez desemboca en la cuestión básica de si el fenómeno cognoscitivo con todas sus pretensiones, connotaciones e implicaciones puede ser interpretado íntegra y coherentemente suprimido todo sustrato ontológico, o si se habrá de exigir éste para que conserve un mínimo de significado.

Tal será la cuestión máxima que deberá afrontar la Teoría del conocimiento, pero en cualquier sentido que trate de resolverla, no podrá desentenderse del primigenio planteamiento, como lo presenta la descripción fenomenológica que acabamos de esbozar.



LA PARTICIPACION POR INDEPENDENCIA TOTAL EN LA SOLUCION DE LOS PROBLEMAS ENTRE INDIVIDUO Y ESTADO

Por Luis Ambrosio Cruz, S. J.
Profesor de la Facultad de Filosofía de
S. Gregorio, Quito - Ecuador.

Publicábamos en esta misma Revista (1): «La Participación en la filosofía de San Buenaventura». Lo que entonces expusimos queremos completarlo en la presente exposición.

Como atinadamente lo afirma Tristán de Atayde (2) según la concepción social cristiana, ni el Estado existe para el individuo, como pretendían las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa, ni el individuo existe para el Estado, como quiere la revolución rusa y lo pretendió en su fondo la italiana y la nazi.

La posición católica ni es individualista ni antiindividualista, ni acepta la teoría del Estado gendarme, que reduce las actividades del Estado a la protección de la vida y prosperidad y robustecimiento de los contratos, ni propulsa el Socialismo que haría del Estado el dueño y director de todos los instrumentos de producción (3). De manera que según el pensamiento católico en sociología, ni podemos defender el Individualismo, ni el Socialismo, sino que como en varios puntos la verdad la encontramos en el centro.

La sociedad ni ha de constar de miembros que gocen de omnímoda libertad y amplitud de derechos que no puedan ser limitados por las exigencias del bien común, ni ha de componerse de ciudadanos, que pierdan todos sus derechos individuales, anteriores a la fundación de la sociedad civil, ante el Estado considerado, como la única fuente de derechos.

Es, por lo tanto, nos dice el Romano Pontífice Pío XII, noble prerrogativa y misión del Estado inspeccionar, ayudar y or-

---

(1) Cfr. Ecclesiastica Xaveriana. Vol. I. p. 164. 1951.
(2) Cfr. Tristán De Atayde. Introducción a la Sociología Cristiana, p. 118.
(3) Cfr. Cath. Encyclopedia. Vol. VII, p. 762.

denar las actividades privadas e individuales de la vida nacional, para hacerlas converger armónicamente al bien común; el cual no puede determinarse por concepciones arbitrarias ni recibir su forma en primer término de la prosperidad material de la sociedad, sino más bien del desenvolvimiento armónico y de la perfección natural del hombre, para la que el Creador ha destinado la sociedad como medio. Considerar el Estado como fin al que debe subordinarse y dirigirse todo, sólo podría tener consecuencias nocivas para la prosperidad de las naciones. Y esto sea que este dominio ilimitado se atribuya al Estado como mandatario de la Nación, del Pueblo o sólo de una clase social; sea que lo reclame el Estado como absoluto señor independiente de todo mandato (4).

San Buenaventura con su doctrina, como en seguida lo vamos a ver, va contra las pretensiones de los individualistas y socialistas y al mismo tiempo establece los principios fundamentales de una concepción cristiana de las relaciones del individuo y del Estado.

Una de las afirmaciones de los individualistas es la igualdad de derechos: todos los hombres, según ellos, son iguales. Veamos el pensamiento del Doctor Seráfico sobre este punto:

«Item, quaeritur de hoc quod dicitur ultimo capitulo, quod ab ipsa creatione una anima est subtilior alia in essentia et ad intelligendum memorandumque habilior. Hoc enim videtur esse falsum, quia, sicut dicit Gregorius, «omnes homines natura pares genuit»: ergo similiter et ab ipsa creatione animae pares sunt.

«Item, quaeritur subtilitas ingenii et habilitas ad memorandum veniat ex parte corporis an ex parte animae. Et quod ex parte animae, videtur Magister in littera dicere. Sed contrarium huius videtur, quia videmus, quod ipsa anima, quae non variatur per tempora, modo dimentior est, modo ad intelligendum acutior. Hoc autem non potest esse nisi ex parte corporis.

«Item, videmus quod colerici naturaliter sunt meliores ingenii quam phlematici: ergo si hoc dicit complexionem ex parte corporis, videtur etc.

«Respondeo: Dicendum quod, sicut Magister dicit in littera, satis probabile est, quod in ipsa creatione sit præcellentia in animabus. Et quod dicuntur esse pares, hoc non intelligitur quantum ad privationem ordinis in dominio et servitute.

(4) A.A. S. 31. p. 433.

«Si autem quaeratur, unde veniat ista praecellentia naturalium, utrum ex parte animae, vel ex parte corporis; dicendum, quod cum anima non sit propter corpus sed propter animam corpus, ista praecellentia ex parte animae venit. In hac autem praecellit una anima alteram, non ratione principii ex quo, cum sit ex nihilo, sed ratione sapientiae Conditoris, qui producit omnia secundum debitum ordinem. Non est tamen negandum, quin multum faciat corpus ad exercitium illarum habilitatum, quae animae a sua creatione insunt. Unde bona dispositio corporis multum expedit, sicut e contrario mala multum impedit; et propter hoc iudicantur colerici boni ingenii, quia anima quantum ad usum illius habilitatis iuvatur per convenientem dispositionem ex parte corporis. Attamen non est illa ratio principalis boni ingenii, quia videmus, aliquando homines contrariae complexionis ingeniosos esse. Unde cum videamus homines ad diversa exercitia aptos, quosdam ad artes mechanicas, quosdam ad liberales, et iterum quosdam ad mathematica, quosdam ad metaphysica, quosdam ad naturalia, quosdam ad rationalia; si quæratur ratio respondebit theologus quod hoc est ex distributione donorum Dei a quo tantum procedunt dona gratuita, immo etiam dona naturalia; et omnia talia gratiae vocantur a Sanctis; et de huius modi intelligitur illud quod dicitur primae Petri quarto: unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterum administrantes etc. Naturalis autem respondebit, quod venit ex diversa dispositione ex parte corporis, vel quantum ad complexionem vel quantum ad organizationem. Uterque tamen bene, sed theologus melius, quia principaliorem assignat causam; unde et Philosophus in libro de animalibus, cum assignat causas dispositionis membrorum, ubi non invenit causam principalem ex parte naturae, recurrit ad dispositionem Conditricis Sapientiae» (5).

Con sumo gusto hemos trasladado este testimonio y esta argumentación tan diáfana del Doctor Seráfico, en donde afirma la desigualdad de los hombres. Admite y reconoce la desigualdad de los hombres, ya en el campo de la ciencia, ya en el campo de los oficios mecánicos, y la última explicación que encuentra de este hecho tan evidente para el que no quiera cerrar los ojos a la luz se remonta hasta el mismo Autor de la naturaleza: las diferencias tienen su origen y explicación en la fuente de donde se deriva todo don natural o sobrenatural, en Dios.

(5) II Sent. D. XXXII. Dub. Tom. II. p. 777.

Dios es el que ha puesto en el mundo, por lo tanto, las diversas cualidades, base de las diversas clases sociales. Los hombres no somos en todo iguales; así con esta simple exposición de la doctrina de San Buenaventura quedan completamente excluídos los individualistas y liberales que no quieran reconocer a Dios como el Agente principal de la desigualdad de los hombres.

Sigamos en la inquisición de esta doctrina: los individualistas pueden llegar a exaltar tanto al individuo que lo lleguen a considerar como a un dios; S. Buenaventura que en este punto como en los demás de su doctrina está de acuerdo con el pensamiento tradicional de la Iglesia, nos dice que el alma no es Dios:

«Respondeo: Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod in hac quaestione multi philosophantes multa diserunt falsa et vana. Quidnam enim crediderunt, non solum eamdem esse animam in omnibus hominibus sed etiam in omnibus animalibus. Crediderunt enim animam non esse aliud quam Deum; et huiusmodi positionis fuit Pythagoras et Varro, sicut dicit Augustinus in libro De Civitate Dei de Varrone. Maxime autem hoc putaverunt de anima humana propter sui dignitatem et spiritualitatem quantum ad intellectum agentem; quantum vero ad intellectum possibilem crediderunt esse idem quod hyle, quia anima potest recipere omnia, et ita denudata est a formis omnibus. Hoc autem ponere non est philosophia, sed manifesta insipientia. Cum enim anima sit variabilis et transmutabilis et bonitatis et malitiae susceptibilis, omnimo Deus esse non potest (6).

De manera que el alma humana no puede ser Dios; creer lo contrario es una estulticia, como lo acabamos de ver en el Doctor Seráfico; la criatura no es Dios sino que depende esencialmente de Dios.

Intimamente ligada con esto está la tesis de los liberales, que proclama la libertad omnímoda; pero S. Buenaventura nuevamente les sale al paso con su doctrina sobre todo cuando trata de la obediencia de los cristianos a los señores terrenos aun a los malos. Leamos sus palabras:

«Utrum christiani teneantur subesse tyrannis sive potestati saeculari in aliquibus.

«Circa primum sic proceditur et quaeritur utrum christia-

(6) II Sent. D. XVIII a. II. Q. I. Tom. II. p. 446.

ni teneantur subesse tyrannis sive potestati saeculari in aliquibus. Et quod sic videtur.

«1. Primae Petri secundo: Servi, subditi estote in omni tempore dominis non tantum bonis et modestis, sed etiam discolis.

. «2. Item ad Romanos decimo tertio: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, cui tributum, cui vectigal. Et si hoc dicas quod haec est admonitio propter scandalum vitandum; contra: paulo antea: Necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.

«3. Item, hoc ipsum ostenditur ratione, quam Apostolus facit ibidem. Non est, inquit, potestas nisi a Deo; sed quae a Deo sunt, ordinata sunt: ergo omnis potestas ordinata est ordinatione divina: itaque qui resistit potestati Dei Dei ordinationi resistit sed qui resistit ordinationi Dei damnationem sibi acquirit: ergo etc» (7).

De manera que según el Doctor Seráfico, los cristianos tienen que estar sujetos y obedecer a los príncipes seculares; si le preguntamos a S. Buenaventura sobre el fundamento de las leyes civiles, nos responderá con la doctrina tradicional de la Iglesia:

«Haec ergo omnimoda signa sunt, quod ius civile secundum legem divinam regulatur et ordinatur, quamvis adhuc aliqua reperiantur in eo quae a iuro divino discordent, sicut de usuris, et concubinis et quibusdam aliis paucis» (8).

Pero todavía más explícito tenemos cuando nos enseña que toda potestad de presidir dimana de Dios como de causa ordenadora o por lo menos permisiva; estas son sus palabras:

«Concedendum est igitur, quod omnis potestas praesidendi secundum id quod est et etiam respectu eius super quem est, iusta est et a Deo est; et hoc ostendunt rationes et auctoritates, quae ad primam partem inducuntur, et ideo concedendae sunt. Concedendum est nihilominus, quod modus deveniendi ad hanc praesidentiam in comparatione ad voluntatem praesidentis potest esse iustus et iniustus; et secundum quod iustus est a Deo est, secundum quod iniustus est, a Deo non est. Quia vero numquam est ita iniustus ex una parte, quin sit iustus ex altera; ideo

(7) II. Sent. D. XLIV a. III. Q. I Tom. II. p. 1009.
(8) Principium Sacrae Scripturae Tom. IX, p. 9. Ed. de París.

de nulla potentia praesidendi dici potest, quod non procedat a Deo» (9).

De manera que las leyes y la potestad de mando no es fruto de un contrato como quieren los liberales, sino que tienen su fundamento sólido en Dios, fuente última de todo derecho. Pero sigamos profundizando en el pensamiento de S. Buenaventura y oigamos lo que nos dice sobre la razón de por qué ha sido introducida la potestad entre los hombres y tratemos de ver si dicha potestad se opone a la libertad.

«Quaeretur de hoc, quod dicit: Interdum dominatur homo homini, utrum homo possit iuste homini dominari. Quod sic videtur: «Non est potestas nisi a Deo»; et Apostolus dicit, quod serviendum est dominis non tantum propter timorem sed etiam propter conscientiam; sed omne quod est a Deo est iustum: ergo hominem habere potestatem super hominem est iustum. Praeterea si conscientia non dictat homini nisi iustum, cum est recta; et hoc dictat, cum dicat Apostolus; ergo iustum est hominem homini esse subditum. Item Apostolus dicit: «servi, obedite dominis carnalibus»; sed Apostolus non hortatur, nec praecipit, nisi iustum: ergo. Contra: homines sunt aequales natura: ergo quod unus alteri praesit, hoc est contra naturam; sed omne quod est contra naturam est peccatum; ergo. Item omnes sunt liberi per naturam; ergo quando homo efficitur servus, hoc est per usurpationem: sed omne usurpatum est peccatum: ergo peccatum est homini dominari: quod patet quia Noe divina auctoritate filium suum Cham fecit servum fratrum. Similiter Isaac fecit de Esau et Jacob. Respondeo dicendum quo iustum est hominem homini dominari. Et ad illud quod obiicitur de hoc, quod est contra naturam et quod omnis homo est liber; intellingendum quod duplex est status, scilicet naturae destitutae, et naturae institutae, et si omnis essent liberi et aequales, et non esset dominium hominibus, quo praeessent, nisi solis brutis; tamen quantum ad statum naturae corruptae: quia alii aliis sunt peiores, et mali, ideo iusto iudicio Dei et in posteris servi fiunt. Alia ratio est etiam dominandi scilicet propter cohabitationem malorum: si enim non esset scitio iniquitatis et quilibet ad votum peccaret: et sic esse dominium et servitus in hominibus. Utrum autem alii iuste possint praeesse bonis quaeratur infra» (10).

(9) II Sent. D. XLIV a. II Q. I. Tom. II. p. 1006.
(10) Expositio in Eccles. Cap. VIII. Tom. IX. p. 650. Edición de París.

Con esto queda probado que en el estado presente de la naturaleza caída, la sujeción ni se opone ni puede oponerse a la libertad de que goza la naturaleza humana; libertad, por otra parte, que no es absoluta sino que tiene sus limitaciones originadas en el hecho de que es contingente, creada y además está en el estado de naturaleza caída después del pecado original.

Aquí nos queremos detener un momento para hacer caer en la cuenta de este hecho, que para S. Buenaventura no hay una separación radical entre Filosofía y Teología. Por eso en estos textos citados le vemos que va esgrimiendo ya los argumentos de razón, ya los basados en la revelación, según le hace falta para responder a las dificultades contra los argumentos de razón o contra los de Revelación. Para S. Buenaventura no existe sino una ciencia con varias partes; la Teología no es sino la continuación de su pensamiento filosófico, ya que él solo no puede llegar a la verdad en toda su integridad.

S. Buenaventura está perfectamente persuadido que las leyes humanas si tienen valor y han de ser cumplidas por los miembros de la Sociedad, es por tener como última razón de su ser el participar de la ley eterna; a propósito presentamos el siguiente texto, que además de servirnos de ejemplo que confirme esta doctrina, profundiza un poco más en este punto importante de la obediencia de los súbditos a los que tienen legítima autoridad. El Doctor Seráfico está comentando el capítulo segundo de S. Lucas. Al llegar al versículo quinto dice así:

«Ostenditur postremo ut inconveniens imperiali edicto, cum subditur: ut profiterentur cum Maria sibi uxore praegnante. Hoc enim processerat ex imperiali edicto. Et licet ante iam concepisset Virgo Regem caeli et terrae, tamen imperiali edicto etiam praegnans voluit oboedire, ut posset cum Filio dicere illud: «Sic enim docet nos implere omnem iustitiam» et per hoc exemplum dare nobis obtemperandi omni potestati superiori, secundum illud: «Subiecti igitur estote omni humanae creaturae propter Dominum, sive regi quasi praecelenti, sive ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum». In hoc autem apparet, quomodo humanum imperium famulatur divino: praecipiente enim Caesare, ut omnes in civitatem suam irent et oboedientibus eius imperio Maria et Ioseph, factum est quod neuter intendebat, scilicet quod Christus nasceretur in Bethlehem, secundum quod erat aeternaliter dispositum et temporaliter promissum, et vaticinatum et prophetatum.

Et ideo non est contemnendum aliquomodo mandatum praepositorum» (11).

De manera que los decretos humanos son gobernados por la voluntad divina, como manifiestamente lo acabamos de ver en el caso de la obediencia de María y de José a las órdenes imperiales del emperador Augusto. Es la divina Providencia que rige todos los acontecimientos de la humanidad; pero esto no lo pueden entender los que no admiten sino una libertad absoluta en la criatura racional, libertad que llegan a divinizarla, pues como norma de sus acciones no admiten en resumidas cuentas sino su capricho o caprichos.

Siguiendo el comentario sobre el Evangelio de S. Lucas llega el Doctor Seráfico a la parábola del rico y de su administrador prudente y nos proporciona una doctrina que tanto para el recto entendimiento del derecho de propiedad como para la recta interpretación y uso de la potestad humana, tiene unos alcances de honda importancia. Para S. Buenaventura como para los Santos Padres, v.gr., para S. Ambrosio, S. Agustín, los propietarios y los que gozan de autoridad no son sino administradores. Oigamos sus propias palabras:

«Homo quidam erat dives, qui habebat villicum. Homo iste quidam singularis et singulariter dives recte intelligitur Deus, secundum illud: «Idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant illum». Iste solus dives, qui habet omnia et abundat. Meus est enim orbis terrae et plenitudo eius. Et rursus: «Meae sunt omnes feræ silvarum». Et rursus: «Domini est terra et plenitudo eius; orbis terrarum etc.» Huius hominis divitis villicus est quilibet homo, qui habet aliquid posse terrenum sive dignitatis sive divitiarum ad dispensandum. Unde glossa: «Villicus est quilibet homo, qui habet aliquid posse terrenum sive dignimisit». Et alia glossa dicit: «Villicus proprie est villae custos; sed ponitur hic pro oeconomo, id est dispensatore». Humana igitur potestas quoniam non est nisi ad tempus ab alio collata, non est nisi quaedam villicatio et oeconomia. Unde dicitur: «Tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi. Peregrini etiam sumus coram te, et advenae, sicut omnes patres nostri. Dies nostri quasi umbra super terram, et nulla est mora» (12).

(11) Comment. in Evang. Lucae in Cap. II. Tom. VII. p. 46.
(12) Ibid. p. 403.

Para S. Buenaventura, por lo tanto, el individuo ha de estar sujeto a las leyes humanas y civiles, pero al mismo tiempo que va contra el individualismo exagerado rechazando la omnímoda libertad de la voluntad humana, salvaguarda los derechos del individuo al determinar cómo la potestad humana no se ha de ejercitar sino según la voluntad del Autor de todo derecho, Dios; el hombre constituído en dignidad y potestad no es sino un administrador. S. Buenaventura por tanto está en medio del individualismo y estatismo. Ni el individuo es Dios, ni el Estado.

Si, según la doctrina de S. Buenaventura, el individuo ha de estar sujeto a la ley de Dios y a las leyes civiles, también los príncipes tienen que mirar por el bien de los súbditos y caso de no hacerlo deben ser vituperados; oigamos su doctrina sobre este punto; el Doctor Seráfico está comentando el Salmo 62:

«Partes vulpium erunt. Vulpes tortuose incedunt, profundae cordis sunt. Haec autem conveniunt malo principi. Item mali principes vulpi comparantur» (13).

Con sumo gusto presentamos el presente texto en que el Doctor Seráfico confirma la doctrina que estamos exponiendo:

«Tertia est norma praesidendi, id est qualiter princeps ad populum debet se habere, et e converso. Et haec emanat a veritate prima: quia populus debet assistere punienti et vindicanti; princeps non debet suam utilitatem quaerere, sed reipublicae. Philosophus dicit, quod differt tyrannus et princeps: tyrannus quaerit propriam utilitatem sicut Herodes, qui, timens privari regno suo, sævit in pueros; princeps autem communem utilitatem intendit. Tamen hodie magna abominatio est in his qui praesunt, quia in navi non ponitur rector, nisi habeat artem gubernandi; quomodo ergo ponitur in republica ille qui nescit regere? Unde quando per succesionem præsunt, male regitur respublica. David fuit sanctissimus. Salomon, etsi lubricissimus, tamen sapiens; Roboan stultus, quia divisit regnum. Romani per artem diaboli elegerunt Diocletianum. Debebant eligere comedentem illum super vomerem; qui postmodum multa mala fecit. Unde quandiu Romani illos qui praeessent, elegerunt, sapientissimos elegerunt; et tunc bene gubernata est respublica; sed postquam ad succesionem venerunt, totum fuit destructum» (14).

(13) Exposit. in Psal. LXII Tom. IX, p. 232. Edición de París.
(14) In Hex. Serm. V., p. 357.

Por lo tanto el Estado representado por las autoridades tiene que promover el bien común de los ciudadanos; el Estado no es el fin ni puede ser el fin de las actividades; el Estado debe contribuír a la prosperidad y felicidad de los individuos. Y así como los individuos no son omnímodamente libres, así los príncipes no son completamente libres, sino que ellos también han de estar sujetos a la ley natural y deben tener para consigo cierta práctica de disciplina, si quieren ser buenos gobernantes:

«Unde non passim quemlibet de populo docetur Moyses ceteris praeficere sed eligere ex omni populo viros ignaros et idoneos, qui iudicet populum omni tempore, Exodi decimo octavo. Qui enim suscipit officium, ut alios bonos faciat, oportet, ut hanc bonitatis disciplinam prius in se studiose exercendo didicerint et ex frequenti usu in habitum verterit. Unde Dominus prius legitur fecisse quæ post erat verbo docturus; Actuum primo: Coepit Iesus facere et docere:» (15).

Deben por lo tanto los príncipes mirar por el bien común de los individuos y deben dar a los súbditos ejemplo de sujeción. Para mayor abundamiento de lo que estamos tratando consideremos el siguiente texto de S. Buenaventura, en que compara a las potestades seculares con las potestades angélicas:

«Sicut autem praelati spirituales, et iudices in suis officiis conformitatem habent ad Dominationes et Virtutes, sic reges et principes saeculares coelestes debent limitare Potestates. Nam Potestates dicuntur angeli quorum potentia speciali adversae potestates coercentur, ne tantum laedant quantum desiderant. Unde dicit Dionisius: «Sanctarum Potestatum cognominatio docet potentem et bene ornatam et inconfussam circa divinas succesiones ordinationem, non tyrannice inferiora virtute potestativa praecipitantem, sed potenter in divina reducentem, et ad potentificam causalem potentiam, quantum fas est assimilantem, et ad Deum, qui princeps est omnis potestatis, secundum hyerarchicam dispositionem inferiora convertentem, divinam et lucentem potentiam in inferioribus resplendescere facientem, etc.» (16).

Nos podemos dar plena cuenta y apreciar una vez más que la doctrina de S. Buenaventura no es individualizante ni socializante; reconoce tanto la sujeción del individuo al Estado cuando se trata de promover el bien común, como la obligación que

(15) De Sex Alis. Cap. I. Tom. VIII. p. 131.
(16) De Ecces. Hier. Cap. III. Tom. VII. p. 461, Ed. de París.

tiene el Estado por medio de sus legítimos representantes de vigilar y promover el bien de los ciudadanos respetando sus derechos que como lo hemos visto se extienden hasta el campo religioso, el Estado ha de promover, insistimos en este punto, el bien común de sus súbditos, ayudando a la Iglesia. Tanto el individuo como el Estado tienen sus derechos y obligaciones.

Sobre las condiciones que requiere la Sociedad para estar perfectamente constituída anota lo siguiente el Doctor Seráfico:

«Est autem notandum, quod ut materialis civitas sit perfecta, quatuor maxime requiruntur. Primum est quod sit alta, sive in alto fundata, ut ad eam difficillime ascendatur. Nam non libenter exercitus ascendit montem et propter difficultatem, et defectum aquae, qui ut plurimum invenitur in monte. Secundum est, ut sit clausa, scilicet aquis circundata, vel fosis murisque vallata, ne subito ab hostibus in eam intretur. Tertium est ut sit fortis et firma, non super arenam sed super saxum fundata, ut non facile diruatur. Quartum est, ut fidei et prudenti consilio sit gubernata, ne ab hoste falleretur» (17).

Prestemos atención, sobre todo, a la cuarta condición, que conserva su actualidad: «prudenti consilio gubernata»; las otras tres condiciones, sobre todo las primeras no tienen aplicación porque las condiciones de las guerras han variado; pero en el ambiente histórico de S. Buenaventura tenían valor. Por lo que hemos aducido de S. Buenaventura nos persuadimos que el Santo defiende los derechos del individuo y los derechos del Estado e impone obligaciones que han sido impuestas y por el Supremo Legislador a estas dos entidades. Pudiéramos alargarnos más y quizá pudiéramos detenernos a considerar sobre todo el punto relacionado con el Estado totalitario en lo que se refiere a los medios de producción; por hoy no juzgamos conveniente del tema que nos habíamos propuesto en esta exposición. Pero sí vamos a destacar algunas conclusiones en relación con nuestro tema. Ante todo es preciso confesar que S. Buenaventura no se ocupó del tema individuo y Estado, sino de paso y a intervalos; en este punto en S. Tomás podemos encontrar más material y más doctrina, sobre todo cuando trata De Regimine Principum; pero aunque de este tema no se haya ocupado el Doctor Seráfico exprofeso, con todo por las afirmaciones que hemos aducido en este trabajo, queda como conclusión que en este punto coincide con la doctrina de S. Tomás.

---

(17) Serm. de Sanctis. Tom. XIII, p. 518. Edición de París.

En relación con la anterior conclusión está la siguiente: que aunque no haya compuesto un tratado sobre el punto que hemos estudiado, sin embargo ha puesto las bases o principios de donde brotan fácilmente y con naturalidad las demás conclusiones. En este punto como en otros muchos tenemos que reconocer un avance progresivo de la ciencia: la misma doctrina defiende S. Buenaventura, S. Tomás, paladines y portaestandartes de la ciencia filosófico-teológica en la edad media. La misma doctrina defiende Suárez, Taparelli, León XIII, Pío XI, Pío XII. Pero entre la edad media y la edad contemporánea hay una diferencia semejante a la que existe entre el amanecer y el mediodía. Con las encíclicas sociales hemos llegado al mediodía del pensamiento católico, de este pensamiento que desde Jesucristo a través de los siglos ha ido cada vez más iluminando a la humanidad con el aporte de las grandes mentalidades cristianas: Agustín, Buenaventura, Tomás, Suárez y otros más. El pensamiento católico en este punto como en otros no es sino el resultado del esfuerzo de los católicos conscientes de su deber de iluminar al mundo con su doctrina que aunque antigua es nueva y siempre nueva gracias a los hombres que han buscado la verdad para luego comunicarla a sus semejantes.

Hemos dicho que en S. Buenaventura podíamos encontrar los principios básicos para la recta inteligencia de los derechos y obligaciones del individuo y del Estado en sus mutuas relaciones.

Detengámonos un poco en este punto y en síntesis apreciemos la conexión de lo que hemos expuesto en este artículo.

Fundamentos básicos en la doctrina de S. Buenaventura sobre el tema individuo y Estado

Dios es el Autor principal de la desigualdad entre los hombres; Dios es el Creador del individuo y es el Autor de la Sociedad: principio de enormes alcances, porque si Dios es el Autor del individuo y del Estado, entonces los dos están sujetos a Dios, y por lo mismo ni el individuo es completamente independiente, el individuo no es Dios; ni el Estado es independiente, el Estado no es Dios.

Pudiéramos afirmar sin temor de equivocarnos que aquí está, usando un término de Ascética, el principio y fundamento de toda la doctrina; todo lo demás no es sino la ampliación de este principio básico. Porque si el individuo depende de Dios,

se sigue con lógica contundente que está obligado a cumplir la voluntad de Dios y por lo mismo si ordena que se someta al Estado, que ha sido constituído como necesario para el progreso y prosperidad de los ciudadanos, tendrá que acatar las órdenes provenientes de la legítima autoridad; y al mismo tiempo la autoridad tendrá como dependiente de Dios que cumplir para el fin para el que ha sido puesta: princeps non debet quaerere suam utilitatem sed reipublicae.

Además si los dos vienen de Dios, entre el individuo y el Estado no puede haber oposición; por lo tanto ni liberalismo ni socialismo.

Y así pudiéramos seguir deduciendo las consecuencias del principio básico de S. Buenaventura, consecuencias aplicables al campo de la educación, religión, economía, cultura etc., consecuencias que las podemos apreciar en las encíclicas de León XIII, Pío XI, Pío XII.

Así con toda lógica llegamos al punto deseado y pretendido en esta exposición. Antes, cuando hicimos la publicación de una parte de la tesis doctoral sobre la participación en la filosofía de S. Buenaventura en esta misma Revista, habíamos considerado que Dios es el Ser por esencia, y que la creatura es el ser per participationem, que Dios es el Ser independiente, y que la creatura depende de Dios; en este artículo hemos visto cómo de este principio parte toda la ética social en S. Buenaventura; su metafísica es orientadora para la acción.

El mundo contemporáneo atraviesa tanto en el orden interno, como nos dice Oliveira Salazar (18) como en el internacional, una etapa de evidente debilidad del Estado; por otra parte, ciertas reacciones justificadas pero excesivas, caminan aquí y allá hacia su omnipotencia y su divinización. A uno y otro exceso hay que contraponer el Estado fuerte, pero limitado por la moral, con los principios del derecho de gentes, con las garantías y libertades individuales, que son la supprema exigencia de la solidaridad social. El Estado tiene el derecho de promover, armonizar y fiscalizar todas las actividades nacionales en el amor de la patria y en la disciplina de los ejercicios vigorosos, que la preparen y dispongan para la actividad fecunda y para todo cuanto pueda exigir de ella el honor o el interés nacional.

---

(18) Oliveira Salazar. El Pensamiento de la Revolución Nacional. p. 97. Citado por Meinvielle en Concepción Católica de la Política. Buenos Aires. 2a. Edición. p. 189.

El Estado necesita ser tan fuerte que no necesite ser violento. Y para lograr todo esto nada como el inculcar la idea predominante de S. Buenaventura: Tanto el Estado como el individuo dependen de Dios; gobernantes y gobernados deben penetrarse de su dependencia del Creador. Así S. Buenaventura ha acertado con la verdadera solución de los problemas sociales.

EL VALOR PASTORAL DE LA LITURGIA

Juan A. Eguren, S.J.

«La vitalización de la Pastoral está en hacer vivir los misterios del Cristianismo» (1). Esta sugerencia sumamente acertada del Card. LUQUE, nos está indicando el papel decisivo que el Apostolado Litúrgico está llamado a jugar en la revalorización de la Pastoral moderna. No en vano S.S. PIO XII, al clausurar el Congreso de Asís, saludaba el movimiento litúrgico «como un paso del Espíritu Santo por su Iglesia, para acercar a los hombres a *los misterios de la fe*, y a las riquezas de la gracia que tienen su manantial en la participación activa de los fieles en la vida litúrgica» (2).

De hecho, toda Pastoral tiene por misión llevar a las almas al BUEN PASTOR, conservarlas en CRISTO y a su vez llevar a CRISTO a las almas para que vivan su vida divina en el redil de su Iglesia santa. Este contacto se realiza en el Sacrificio, los Sacramentos, el culto, la predicación, en las funciones sagradas controladas por la Jerarquía. De ahí que la Liturgia siempre formará el núcleo, el centro vital de la organización y estructura de toda Pastoral porque en la celebración de los misterios divinos se logra en grado eminente el encuentro del Príncipe de los Pastores con su grey y de la grey con su Pastor. Lo dicho se funda en la excelencia, dignidad, eficacia de los ritos litúrgicos, en virtud del *«opus operatum»* y *«opus operantis Ecclesiae»*, que entraña la naturaleza misma del culto oficial de la Iglesia.

Es verdad: la eficacia santificadora de la Liturgia radica en la dignidad y santidad de la Iglesia, así como en su unión estrecha con su Cabeza, pero además de esa dignidad intrínseca, se debe a su carácter o aspecto *psicológico-didáctico*, en cuanto que no se presenta como una catequesis abstracta, sino que enseña por medio de la imagen sensible, de la acción impresionan-

---

(1) Discurso del Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Bogotá, en la Clausura del Primer Congreso Nacional de Pastoral. CATHEDRA, 1958, III-IV, p. 398.

(2) ACTA APOSTOLICAE SEDIS (AAS), 1956, p. 712.

te, por su actuación comunitaria. Y esto es de suma importancia, porque la mentalidad popular es esencialmente *colectiva* y el pueblo se conservará cristiano, solo colectivamente; así se expresa el Abate MICHONNEAU, y añade:

«Nosotros hemos de enseñar todo a nuestro pueblo y creámoslo... esto es posible solo en una enseñanza en la que él mismo actúe en comunidad, en la que viva comunitariamente la alabanza de Dios y la vida de CRISTO. ¿Qué cosa es la Liturgia si no esta vida colectiva de la asamblea cristiana por medio de CRISTO, en CRISTO, vuelto hacia el Padre?» (3).

Amén de esto, la Liturgia atesora elementos preciosos que la enriquecen de una fuerza peculiar en la cristificación de nuestras almas, poniendo en nuestros labios fórmulas excelentes de oración y adoración, ofreciéndonos ocasiones muy a propósito para practicar virtudes cristianas, en especial la caridad más acendrada que se expansiona en afectos de admiración, complacencia, preferencia de las perfecciones divinas, de deseos santos, de amor arrepentido, confiado, agradecido, y especialmente presentando a nuestra contemplación la vida del Redentor, contemplación que hace del Año Litúrgico «el itinerario anual de la renovación interior».

Es cosa averiguada el influjo decisivo que en la evangelización de la América latina, ejercieron las solemnidades cultuales. Las ceremonias se celebraban con el máximo esplendor: orquestas y cantos, procesiones y romerías, autos sacramentales y funciones religiosas deleitaban a los indios de tal manera que los Concilios Provinciales hubieron de prohibir repetidas veces, los entierros, misas festivas y procesiones sin pompa exterior.

Ya a los pocos años de la conquista del imperio azteca, en carta fechada a 17 de abril de 1540, Fr. JUAN de ZUMARRAGA, Arzobispo de Méjico, escribía a CARLOS V, «que probablemente más indios habían sido convertidos a la fe cristiana, por la solemnidad del culto, que por la misma predicación» (4).

Salta, pues, a la vista que la Sagrada Liturgia es la escuela principal de la Moral Evangélica. Toda la vida cristiana, moral y ascética se concentra en la fórmula paulina: «la gracia de Dios conmigo» (5), con lo cual quedan eliminadas tendencias

(3) G. MICHONNEAU.— Parroquia, Comunidad Misionera. Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951, p. 28-29; p. 66 sgtes.
(4) J. HOFFNER.— La Etica Colonial Española del siglo de oro. Madrid, 1957, p. 503-504.
(5) I Corint. XV,10.

tan opuestas como el Quietismo y el Pelagianismo, y se atribuye al don de Dios el puesto principal, ya que sin la gracia divina, «nihil potest humana infirmitas» la debilidad humana no puede menos de sucumbir en el combate espiritual.

Las frases de GUARDINI: «La Liturgia apenas moraliza» «La Liturgia es indiferente a todo esfuerzo de enseñanza moral» (6) se pueden aceptar en cuanto muestran que el culto sagrado no presenta un sistema de perfección moral, metódico, completo, explícito, pero no por eso deja de interesarse en nuestra formación religiosa, al inculcarnos normas concretas de perfección cristiana, no solo por medio de lecturas tomadas de la Revelación, sino también por el método didáctico con que nos inculca sus santos deseos, y ensalza las virtudes de CRISTO N.S. y sus más fieles seguidores.

Más aún, este influjo saludable de la piedad litúrgica no se detiene en el mundo interior de las almas; se extiende a la actividad exterior, informando la misma actitud del cuerpo humano, imprimiendo un sello de sencilla dignidad a las posturas, los gestos y aun las palabras de cuantos se familiarizan con su espíritu. Las almas que viven la Liturgia, no pueden menos de asimilarse algo de su estilo, hecho de madurez religiosa, de «sofrosine» o mesura que descansa en el término medio, de reverencia filial en presencia del Altísimo, de paz interior, de sobria expansión de los afectos íntimos.

Un distinguido Pedagogo observa muy atinadamente que si bien es cierto que la Liturgia no pretende precisamente educarnos, sino ponernos en contacto directo con Dios, con todo ejerce un influjo pedagógico penetrante y así va modelando nuestra misma personalidad ya que nos sitúa en el valor auténtico de las realidades que gira alrededor del Creador. Por la manera con que glorifica a Dios, la Liturgia va imprimiendo en nosotros, un profundo respeto, el sentido de lo sagrado... Sobre el hombre que ora con la Iglesia, desciende algo de la tranquilidad de la vida eterna (7).

Ahora se entiende por qué si somos amantes de la verdad, si hemos de hacer la verdad en la caridad, ideal en que S. Pablo cifra y resume la vocación cristiana, hemos de buscar en todos los ritos sagrados su sentido auténtico, su espíritu, la finalidad

(6) GUARDINI ROMANO.— El Espíritu de la Liturgia.— Traducción del P. Félix García. Barcelona, 1933, p. 149; en especial las pp. 182, 197-198.
(7) DIETRICH von HILDEBRAND.— Liturgia y Personalidad, citado por J. A. JUNGMANN, en KYRIOS, 1958, II,pp.86-87.

concreta para la que han sido formados. Una forma, una actitud, una acción cultual en tanto tiene razón de ser, en cuanto sirve para satisfacer las exigencias de la Pastoral, para lograr el contacto de la grey con su Pastor Divino, y con ello fomentar la edificación y el desarrollo del Cuerpo Místico de CRISTO. No cabe duda que, como lo afirmaba hace ya casi medio siglo, San PIO X, no pocas piezas del culto oficial, en concreto *la Alabanza Perenne*, se presentan cubiertas «squalore vetustatis» de costra y desaliño, desprovistas de sentido, elementos fosilizados que conviene eliminar como estorbos que retardan la elevación del alma a las realidades supraterrenas. Por eso el Apostolado Litúrgico, lejos de contentarse con un arqueologismo fósil, quiere ser soplo vivificante que vaya renovando la acción santificadora de la Liturgia siempre deseosa de orientar hacia el Padre, a sus hijos de adopción. A la luz del principio fundamental, norma de toda verdad, de que los medios se han de emplear *tanto cuanto* ayudan a la consecución del fin, la Pastoral Litúrgica se empeña por poner al día la estructura orgánica del culto oficial, buscando el sentido íntimo de sus piezas, su verdadera finalidad, su utilidad y provecho en el logro del fin: las piezas que sirven para el fin, procura conservarlas; las demás servirán como monumento histórico, pero no como fuentes de espíritu cristiano. La verdad, la sed de la verdad pide que se sacrifique todo lo fosilizado, lo anémico, lo inservible. Hay que ser miope en grado sumo para dejar de ver que entre el altar y el pueblo se pierden caudales de riquezas espirituales, por el velo misterioso que separa las almas sencillas, del presbiterio; y esto será así mientras no se modifiquen esas formas anticuadas que no encuentran eco favorable en la comunidad cristiana de nuestros días, que no sintonizan con la psicología individual o colectiva de la sociedad moderna.

«La Iglesia —escribe PIO XII— una vez que es un organismo vivo, crece y se desarrolla aun en lo concerniente a la Sagrada Liturgia, adaptándose a las circunstancias de cada época, con tal que quede salvaguardada la integridad de su doctrina» (n.58). Y el mismo Pontífice distingue los elementos divinos y humanos de que consta la Sagrada Liturgia: los primeros, no pueden ser alterados por los hombres, los otros en cambio, con la aprobación de la Jerarquía, asistida del Espíritu Santo, están sometidos a modificaciones diversas según lo exijan las circunstancias diferentes locales y personales. «Toda esta evolución da testimonio de la vida permanente de la inmacu-

lada Esposa de JESUCRISTO, a través de los siglos; expresa también el diálogo sagrado que ha mediado sin cesar entre Ella y su divino Esposo a lo largo de todas las épocas, para pregonar tanto su fe y la de los pueblos a Ella confiados, como su amor inagotable; así como demuestra su sabia pedagogía con que estimula y acrecienta en los creyentes «el sentido de CRISTO» (8).

En este punto capital, no menos explícito se muestra el Pontífice Reinante, JUAN XXIII. En las sesiones del Sínodo Romano más de una vez hizo alusión a la variación progresiva que se impone en las formas accidentales, siempre respetables, pero susceptibles de ser suavizadas o acentuadas algo más. La Iglesia, depositaria de la doctrina inmutable de JESUS, en cuanto a las formas secundarias, no tiene reparo en aceptar algunas modificaciones conformes a las diversas épocas y circunstancias. Y dirigiéndose a los Sagrados Pastores, el Papa les ofrece parecida orientación:

«La solicitud del Obispo por su Diócesis... le obliga a mover las voluntades para que obren y *se renueve todo lo que tiene síntomas de cansancio y desuso* y así todo adquiera nuevas energías» (9).

Así es en verdad, porque si la Iglesia es un organismo que ha de desarrollarse normalmente, ha de someterse a una doble adaptación incesante: la adaptación al medio ambiente en que el organismo se desenvuelve, y la adaptación que están reclamando su continuo crecimiento y desarrollo. El peligro está en lo que CONGAR con frase feliz llama «tentación de que la Iglesia se convierta en *sinagoga*» (10) que se estanque en formas anticuadas, con las cuales se hace imposible su contacto con la conciencia popular y una vez perdido ese contacto, se rompe la circulación de la savia que ha de comunicar a las almas.

El afán de reforma, por lo menos en un amplio sector del mundo católico, se funda en el deseo de dar solución acertada

---

(8) Encíclica «MEDIATOR DEI» nn. 58,49ss. El texto latino de la «Mediator Dei» lo ofrecen: AAS.1947,p.521-600; y la Colección BUGNINI: Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1953). En adelante se citará esta Encíclica con las abreviaturas M.D. y la numeración adoptada por la edición española del Apostolado Litúrgico de Medellín, que, a su vez, sigue la «división Bugnini» de Roma.

(9) S.S. JUAN XXIII, en las sesiones inaugural y primera del Primer Sínodo Romano. ECCLESIA. Madrid, 30 de Enero 1960, n. 968, p. 7; 6 de febrero 1960, n. 969, p.5.

(10) CONGAR IVES M.J.O.P. Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia.— Traducción de Carmen Castro. Madrid, 1953, p.123ss.

a la crisis actual, mejor dicho, al anhelo de orientar en un plano netamente pastoral la adaptación imprescindible de las formas externas accesorias a las situaciones nuevas. Sin duda, PIO XII no se refería a este sector de Apóstoles de la Liturgia Pastoral, cuando repetía la frase de su Predecesor BENEDICTO XV: «El que se deja guiar de semejante espíritu rechaza con fastidio cuanto tenga sabor de antigüedad; con avidez y por todas partes busca novedades ya en la manera de hablar de las cosas divinas, ya en la celebración del culto divino, ya en las instituciones católicas y aun en el mismo ejercicio privado de la piedad... Queremos que se guarde inviolablemente la máxima de nuestros mayores: «*Nihil innovetur nisi quod traditum est*», por más que esta máxima tiene su aplicación en cosas de fe, en las cuales hay que observarla inviolablemente, debe servir también de norma para regular lo que es susceptible de mudanza, aunque en esto tiene también valor la regla: «*non nova, sed noviter*» (11).

A esta meta apunta el Apostolado Litúrgico que no quiere ser una revolución que rompe violentamente con tradiciones seculares, sino que aspira a una evolución lenta, metódica no precisamente de la estructura esencial del culto divino, sino de sus formas accidentales, de sus matices exteriores: «non nova, sed noviter», formas nuevas en la estructura cultual de no pocos ritos que nada dicen a la psicología moderna, en la lengua litúrgica, en el canto sagrado.

En el Derecho actual, esta reforma litúrgica es de la incumbencia exclusiva de la Santa Sede, pero esto no quita que entre de lleno en la solicitud pastoral de los Obispos y demás sagrados pastores. Roma no adoptará medidas nuevas sobre el particular, si no le llegan sugeridas o refrendadas por los Pastores que el Espíritu Santo ha puesto para regir la Iglesia de Dios. Por eso el P. Low, Vice-Postulador General de la Congregación de Ritos, en ocasión solemne, exclamó enardecido: «Que los Obispos presenten súplicas, presenten súplicas, presenten súplicas» (12). Y es que la conciencia de la responsabilidad pastoral bien entendida les sugerirá el deber apremiante de manifestar a la autoridad competente las reformas que, en su con-

(11) AAS. 1954, p. 313. Traducción española en Anuario PETRUS. 1954, p. 62.
(12) HOFINGER J. - KELLNER J. — BRUNNER P. - SEFFER J.S.I. Pastorale Liturgique en Chrétienté Missionaire. Traducción francesa de Lumen Vitæ, Bruxelas, 1959, p. 322-323 en la nota, y sobre todo p. 353-354.

tacto inmediato con la grey, han comprobado que parecen oportunas o necesarias para que el culto divino se haga atrayente y fructuoso a las almas, y se destierre de los templos para siempre esa impresión de aburrimiento que causa el pueblo cristiano mientras asiste a las funciones sagradas.

Nos lamentamos de que «el sentido de lo sagrado» se va esfumando en las almas. Las ceremonias para muchas almas, se reducen a expresiones vacías de contenido substancioso y por tanto no dejan en éllas huella alguna sensible, impresión alguna saludable. Y así se explica por qué el célebre historiador belga, G. KURTH, atribuye como factor principal de la ignorancia religiosa, a la ignorancia *litúrgica*. «De todas las formas que puede revestir la enseñanza de la Religión, la Liturgia es la más eficaz, la más conforme a las aspiraciones del corazón y a las exigencias del entendimiento. *Por la belleza de la Liturgia, el alma humana, se eleva a entender la verdad de la Religión*» (13).

De acuerdo con el Dr. PIO PARSCH, figura cumbre en la Liturgia Pastoral, el programa mínimo del Apostolado Litúrgico, se puede reducir a 7 puntos:

1) la Misa como ofrenda y sacrificio de la Comunidad;
2) la rehabilitación de los Sacramentos;
3) la Predicación al servicio y en el espíritu de la Liturgia;
4) la reforma de las funciones vespertinas;
5) la vitalización de la familia parroquial;
6) el celo por la dignidad de la Casa de Dios;
7) el cultivo del canto sagrado, y se puede agregar un octavo punto, el interés por vitalizar el Año Eclesiástico.

Todo esto, especialmente en esta época de transición, sin formar exigencias demasiado ideales, sin insistir excesivamente en lo puramente exterior, ya que un cuerpo sin alma, se reduce a un cadáver (14).

1.—La Misa como ofrenda y sacrificio de la Comunidad cristiana

Siempre será verdad el criterio que inspira la Liturgia Pastoral del Episcopado Francés:

---

(13) LA CROIX, París, 5 de Agosto 1911, citado por O. ROUSSEAU, Histoire du Mouvement Liturgique. París, 1945, p.221-222.

(14) PIO PARSCH.— La Renovación de la Parroquia por medio de la Liturgia. Introducción y versión española de Dom JESUS M. de SASIA, O.S.B. Bilbao, 1957, cap. V. Programa mínimo del movimiento litúrgico popular, p. 88-93.

«La Misa Dominical se halla en el centro mismo de la acción pastoral. Tal Misa es la asamblea solemne de la Comunidad cristiana; es el gran medio de hacer vivir a CRISTO en la Comunidad Parroquial» (15).

La experiencia enseña que esta orientación es acertada, y así no pocos Prelados han reconcentrado sus Directorios Litúrgico-Pastorales en este punto vital de la Misa Dominical. Todos estos Directorios resultan de actualidad palpitante; todos hacen una categórica distinción entre las iniciativas justificadas y las desviaciones deplorables. Entre ellos, por su carácter doctrinal, se distingue el Directorio del Episcopado Francés; así como por su enfoque eminentemente práctico, se destaca el Directorio Argentino (16). Precisamente para encauzar y armonizar las diversas corrientes que se han ido deslizando en este campo fecundo, la S.C. de Ritos, en su «Instrucción sobre la Música y la Liturgia Sagradas», promulgada a 22 de septiembre de 1958, recoge las principales orientaciones dadas a este respecto por S.S. PIO XII, «para que se puedan poner en práctica con mayor facilidad y seguridad» (17).

La Instrucción Romana distingue netamente la participación *directa* de los fieles a una con el Sacerdote celebrante, que exige siempre la lengua latina, y la participación *indirecta* de los seglares, que no sigue palabra por palabra, sincrónicamente al Sacerdote oficiante y permite el empleo del idioma nacional. Por consiguiente, «si los fieles, además de esta participación «directa», desean añadir ciertas oraciones o cantos populares, según las costumbres locales, pueden hacerlo en su propia lengua» (n.14,b); más aún, según dicha Instrucción, conviene dis-

---

(15) Directoire pour la Pastorale des Sacraments à l'usage du Clergé, adopté par l'Assamblée Plenière de l'Episcopat pour tous les Diocèses de France. Paris, 1951, n.79. El Boletín de las Provincias Eclesiásticas de Cuba, 1959, n.3-4, publicó la versión española, preparada por G. AMIGO, S.I.

(16) Directorio Pastoral de la Misa para usarse en las Diócesis de Francia, adoptado por la Asamblea de Cardenales y Arzobispos (1956). Traducción publicada en el Boletín de las Provincias Eclesiásticas de Cuba, sept. 1957. Directorio Litúrgico-Pastoral del Episcopado Argentino para la participación activa de los fieles en la Santa Misa. Buenos Aires, 1958. Las abreviaturas: *Dir.Fr.Misa* o *Sacram.* remiten a uno de los Directorios Franceses; *Dir.Arg.* señalan el Directorio del Episcopado Argentino.

(17) Instrucción de la S.C. de Ritos sobre la Música y Liturgia sagradas. 3 de septiembre de 1958. AAS.1958,p.630ss. Citaremos la presente Instrucción con las abreviaturas: *Instruc. S.C.R.* 1958. Hemos utilizado la traducción de G. AMIGO,S.I. publicada por el Apostolado Litúrgico de Medellín.

poner de varios métodos de participación activa» (18), con lo cual queda abierto un campo amplísimo a iniciativas y posibilidades orientadas a facilitar la participación consciente y activa de los asistentes en el Sacrificio Eucarístico, a base del idioma nacional y las prácticas tradicionales del país. No cae mal aquí la sugerencia de PIO XII: no es igual la capacidad de todos para entender los ritos y las fórmulas litúrgicas; ni son las mismas las necesidades de las almas; y por consiguiente conviene ofrecerles el método de participación activa más al alcance de su capacidad, «haciendo ejercicios piadosos y rezando otras oraciones que aun cuando diferentes en la forma de los ritos sagrados, sin embargo concuerdan con ellos por su misma naturaleza» (19). Conviene tener en cuenta todas estas indicaciones para asegurar una interpretación lata, mejor dicho, extensiva, tanto a los métodos, como a las normas directivas que no tienen otro fin que el de revigorizar y estimular la participación activa y consciente de los fieles en la Misa rezada.

Es verdad: la Instrucción se fija más detenidamente en *la Misa Dialogada*, en la que los fieles contestan litúrgicamente al Celebrante como «dialogando con él, y diciendo con voz clara las partes que les son propias» (20), pero con esto no pretende desaprobar otros métodos de *Misas Comunitarias*. Y así quedan en pie *las seis variedades* de Misas Comunitarias que distingue el Directorio Argentino: a) Misa cantada; b) Misa Dialogada; c) Misa dirigida; d) Misa explicada; e) Misa en coro hablado; f) Misas «especializadas» de estudiantes, obreros, etc. Pero conviene observar que la participación comunitaria exige «un clima de *gran dignidad litúrgica*, manifestada en la calma y exactitud de los gestos, en el tono de la voz, en el arreglo del altar..., en el comportamiento de los acólitos, y sobre todo en la celebración del Sacerdote» (21).

A) En *la Misa solemne* reconoce la Instrucción, «la forma más noble de la celebración eucarística» y admite tres grados en la participación comunitaria:

a) En *el primer grado*, al que ha de aspirar toda comunidad cristiana, el pueblo canta las respuestas: *Amen; Et cum*

---

(18) Ib. n. 23.
(19) Ib. n. 29.
(20) Ib. n. 31.
(21) Dir. Arg. nn. 21-25; 32, 37, 38, 101. En la nota 24 (p.34) se declara: «La experiencia comprueba cada vez más la necesidad del guía para lograr la participcipción del pueblo».

spiritu tuo; Gloria Tibi, Domine; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo; Deo gratias.

b) *El segundo grado* se logra cuando los asistentes cantan además las partes del Ordinario de la Misa; pero si no están capacitados para cantar cada una de las partes, no hay inconveniente en que escojan las más fáciles, dejando al coro, las no preparadas.

c) *Al tercer grado,* han llegado los fieles capacitados para cantar también *el Propio de la Misa,* meta a la que han de apuntar las Comunidades Religiosas y los Seminarios (22).

En la Misa solemne, así como en la Misa cantada sin Ministros sagrados, «el canto gregoriano que la Iglesia Romana considera como algo suyo peculiar» «no exige por su naturaleza ser acompañado con sonido de órgano o de otro instrumento músico» (23). Además no hay inconveniente en que se prolonguen las Antífonas del Introito, Ofertorio y Comunión, con versículos del mismo salmo; pero si el Ofertorio o la Comunión no están tomados de un salmo, una vez terminada la antífona correspondiente, se puede cantar algún salmo o motete latino, en armonía con el momento de la acción sagrada (24).

B) *La Misa Dialogada,* en adelante, de acuerdo con la Instrucción Romana, se ha de entender en el sentido restringido de la participación de los fieles que «contestan litúrgicamente al Sacerdote Celebrante como «dialogando» con él y diciendo en voz clara las partes que les son propias». Esta participación activa a una con el Celebrante, admite cuatro grados:

a) *El primero* corresponde exactamente al primer grado de las Misas cantadas.

b) En *el segundo grado* los asistentes rezan en común las partes correspondientes al Ayudante, y antes de la Comunión, el *Confiteor* y el *Domine, non sum dignus.*

c) *El tercer grado* se realiza, si el pueblo reza también a una con el Celebrante, las partes del Ordinario de la Misa: *Gloria in excelsis; Credo, Sanctus, Agnus Dei.*

d) *El cuarto grado* lo consiguen los fieles que, a una con el Celebrante, rezan además en voz alta, las partes del Propio de la Misa: Introito, Gradual, Ofertorio, Comunión; pero este grado se reserva a grupos selectos dignamente preparados (25).

(22) Instruc. S.C.R. 1958, n. 24-25.
(23) Ib. n. 5.
(24) Ib. n. 27.
(25) Ib. n. 31.

El rasgo típico de la Instrucción, opuesto a la doctrina y la práctica corrientes, lo presenta el n. 32: «En las misas rezadas, todo el PATER NOSTER, por ser una oración apta y antigua, para la Comunión, pueden rezarlo los fieles, *a una con el Celebrante,* pero sólamente en lengua latina y añadiendo todos *Amén;* y así queda excluído el rezo en lengua vulgar».

A propósito hemos subrayado la cláusula «a una con el Sacerdote Celebrante», porque nos parece expresar la condición precisa que entraña el deber de rezar la Oración Dominical en latín; y así, a juicio nuestro —juicio que compartimos con otros Liturgistas—, si el pueblo rezara el Pater Noster, a una con el Guía o Comentador, antes o después que el Sacerdote lo haya rezado, lo puede hacer en su propia lengua, en virtud del principio general que permite a los fieles participar en la Santa Misa, «añadiendo otras plegarias y cantos populares en lengua vulgar» (ib. n.14 b.). Ahora bien, quién negará que la Oración Dominical entra plenamente en la categoría de plegarias populares permitidas durante la celebración del Misterio Eucarístico? Y si nada prohibe que el pueblo intercale en sus devociones rezadas en común el Pater Noster, mientras que el Sacerdote lo dice en latín, por qué se ha de excluír tal concesión, en el caso de la Misa corporativa o dirigida, que permite a los asistentes rezar las oraciones de la Misa no a una con el Celebrante, sino con el Guía o Comentador?

Más aún, aquí cae muy bien el principio jurídico *«verba sunt intelligenda, non secundum quod sonant, sed secundum mentem proferentis»,* (26) porque sucede a veces que «mientras se atiende a la propiedad de las palabras, se pierde el sentido de la verdad». Por eso Santo Tomás enseña que «más se ha de atender *a la causa* que movió al legislador, que a las mismas palabras de la ley» (27). Y no cabe duda que la interpretación literal de la ley en cuestión, la haría inoportuna y a menudo costosa, porque, para no aducir más que un ejemplo, a no pocas cristiandades orientales, las pondría en la alternativa o de rezar la Oración Dominical en una lengua inaccesible a su formación literaria, o de suprimir de sus plegarias comunes, en el momento más oportuno, una oración tan apta para prepararse a la Sagrada Comunión: ambas hipótesis extrañas y poco fundadas. Quién se figura *toda una cristiandad* china o japonesa rezando en latín el Pater Noster? Por lo demás, un confronte a-

(26) Summarium cap. VI,X,V,40; Cap.8,X,V,40.
(27) Summa Theologica,I-II,q.96,art.6.

tento de este n. 32 con otros lugares paralelos de la misma Instrucción, por ejemplo con el n. 14, b) y c), nos mostraría el interés que pone el legislador en distinguir entre la participación «directa», siempre en latín, y la «indirecta», en idioma inteligible.

Nuestra tesis encuentra un refuerzo decisivo en la autoridad del R.P. José Low. Este insigne Vice-Relator de la S. C. de Ritos, en el Comentario que dedica a la Instrucción, hace la siguiente advertencia:

> «En las Misas rezadas los fieles pueden (no deben) rezar todo el *Pater Noster* incluyendo el Amen, en voz alta, «a una con el Sacerdote Celebrante». Ya que ésta es una participación *directa*, ha de hacerse en latín. Pero no está prohibido que la asamblea rece la Oración Dominical en voz alta, en su lengua propia, una vez que el Celebrante la ha dicho en latín, por ejemplo durante el «Libera nos» (28).

C) *La Misa dirigida* puede revestir varias formas, ya que abarca toda participación comunitaria en el Sacrificio Eucarístico por medio de un guía o comentador, encargado de dirigir a los asistentes en el rezo de las plegarias en común y en el canto de melodías apropiadas, en cuanto cabe, a las diversas partes de la acción litúrgica (29).

Aquí merece especial encarecimiento el tipo de Misa Comunitaria, que se vale del *Sacerdote Guía*, lazo de unión entre el Ministro Celebrante y el pueblo fiel.

---

(28) Worship, Dic. 1958, p. 2-13. — H. SCHMIDT, S.I. «Periodica» fasc. III-IV, Roma, 1958, p. 459-460, en su Comentario a la presente Instrucción, observa: «Contra sensum obvium Instr. 32: «exclusa quavis recitatione in lingua vulgari», sunt qui affirmant recitationem *Pater noster* lingua vulgari, voce elata in Missis lectis permissam esse, nisi fiat «una cum Sacerdote». Con los partidarios de la sentencia más amplia, creemos que la Instrucción solo excluye el rezo del «*Pater noster*» en lengua vulgar, en el caso de la participación *directa* de los asistentes con el celebrante que siempre exige el uso *exclusivo* de la lengua latina (ib.n.14 b); pero la participación *indirecta* por medio del Comentador, admite la lengua vulgar. Así se expresan también otros Comentadores de la Instrucción, entre ellos el P. Low, cuya autoridad en este punto es indiscutible.

(29) Instr. S.C.R. 1958, n. 30. El Dir. Arg. n. 26 describe así *la Misa dirigida*: «La Misa donde la participación activa de los fieles es dirigida por un Guía que cumple una función determinada, sirviendo de vínculo entre el Celebrante y los fieles para la participación común en el mismo Sacrificio». Con razón el Episcopado Argentino muestra su preferencia por la Misa dirigida y le dedica casi la totalidad de su Directorio, que en verdad merecería adoptarse como Directorio de dicho tipo de Misas.

Al Sacerdote-Guía le corresponde:

a) Indicar a los asistentes el Oficio propio del día, sugiriéndoles *su idea central* tal cual se desprende de los Maitines y Laudes;

b) Señalarles *la intención común* por la que se ofrece la S. Misa;

c) Una vez alternados en lengua vulgar el Kyrie y el Gloria, insinuar la idea principal de la Colecta y, de acuerdo con la Instrucción Romana, leer la Epístola y el Evangelio, añadiendo la predicación de la Homilía;

d) Invitar, al principio del Ofertorio, a los que van a comulgar, a ofrecer la Hostia que se ha de consagrar, como se hacía en la Iglesia primitiva, práctica hoy en día recomendada por la «Mediator Dei»;

e) En ambos Mementos, enumerar los nombres de los vivos y difuntos por los que se ofrece el Santo Sacrificio;

f) A no ser que se prefiera «un sagrado silencio», insinuar jaculatorias inspiradas en las oraciones que reza el Celebrante para que todos se preparen a la S. Comunión que, a juicio de la Iglesia, debe ser la manifestación normal de una participación completa en el sacrificio de la Víctima Eucarística.

En los intervalos libres, intervendrá el Coro para realzar la ceremonia, con motetes *populares* que permitan a los asistentes alternar sus voces con las de los cantores, al mismo tiempo que *acomodados*, en cuanto cabe, al momento preciso de la Acción Sagrada. En este sentido merecen una ferviente recomendación *las tres Misas* Corporativas Melodiadas, obra del franciscano P. Ignacio Omaechevarría, que en todos los países de cultura hispánica han encontrado una acogida entusiasta (30).

Una vez terminada la Misa, el Cántico de los 3 Jóvenes en el horno de Babilonia, rezado o cantado en común, contribuye con eficacia sorprendente a despertar el gozo juvenil propio de los hijos de Dios: «Bendecid, obras todas del Señor, al Señor, alabadle y ensalzadle por todos los siglos!» Nada más a propósito para expresar los sentimientos de gratitud al Dador de to-

---

(30) R.P. IGNACIO OMAECHEVARRIA, O.F.M. «Misa Corporativa Melodiada». Editorial Franciscana Aranzazu. Apartado 1. Oñate. Guipuzcoa, 1958. La Editorial América de Cali ha publicado las 3 Misas Melodiadas en otros tantos folletos, pero sin la música correspondiente. En las Diócesis Colombianas se han hecho célebres las Misas Comunitarias, del R.P. JUAN A. BRICEÑO, S.I., pese a la crítica severa y a nuestro juicio, poco fundada, que les dirige el Directorio Litúrgico de Medellín, en los nn. 274-276.

do bien, que invitar a los seres creados a engrandecer al Señor. De ahí, en vez del egocentrismo, brota el *Teocentrismo*: Para que en todo sea glorificado Dios por medio de Jesucristo y su Iglesia Santa.

A falta de Sacerdote, un seglar varón, pero no una mujer, puede hacer de comentador o Director; a las mujeres sólo se les permite que, en caso de necesidad, dirijan el canto o las oraciones de los fieles (31).

Por vez primera la S.C. de Ritos, en su Instrucción de septiembre de 1958, precisa la función litúrgica del Comentador; sus explicaciones o sugerencias han de estar «preparadas por escrito de antemano; han de ser pocas, claras en su sobriedad, pronunciadas en el momento oportuno y con voz moderada; nunca se han de sobreponer a las oraciones del Sacerdote; en una palabra, se han de disponer de suerte que ayuden a la devoción de los fieles y no la perjudiquen» (31).

D) *La Misa explicada* se presta a comentarios muy provechosos sobre la excelencia y los fines del sacrificio Eucarístico; más aún, si tales comentarios breves y oportunos van alternados con las instrucciones y súplicas más típicas de la Acción Litúrgica, recobran una importancia pastoral de primer orden y un influjo maravilloso sobre las almas. Un tipo de Misa explicada, adornado de dotes tan preciosas, lo ofrece *el Sacrificial* que pone a nuestra disposición el Apostolado Litúrgico de Medellín.

E) *Las Misas en coro hablado*, según declara el Directorio Francés, «después de una época de favor, tienden más bien a disminuír; hay que alegrarse de ello: esos coros hablados formaban a veces una pseudo-liturgia que enmascaraba la Liturgia auténtica y no expresaban siempre una doctrina exacta. Se usará, pues, de ellos muy rara vez, de manera discreta y después

---

(31) Instruc. S.C. 1958, n. 96. También el Dir. Arg. nn. 42-50 presenta normas preciosas sobre la función del Guía o Comentador. «La sola presencia del Guía —se dice en el n. 49— su dignidad en la manera de hablar y actuar y todos sus gestos deben crear un clima de oración en la Asamblea y deben reflejar la grandeza del culto que se celebra en honor de Dios». Es digno de consultarse el tratadito debido al Apostolado Litúrgico de Medellín, con el título «El Comentador» de la Misa. En realidad de verdad, el título de «Comentador» no sugiere la idea exacta de su función ya que se reduce a insinuar breves y sobrias indicaciones para ayudar a los asistentes a seguir la acción sagrada. Más acertado nos parece el término de *Guía* o *Director*. No faltan quienes le llaman «*Guionista*».

de aprobado por el Ordinario local el texto, a tener del canon 1259, n. 1. (32).

Este tipo de Misa Comunitaria no está demás en Comunidades Religiosas, Seminarios, Colegios y otros centros similares en que los alumnos asisten cada día al Santo Sacrificio; con ello se contribuiría a la variedad y se evitaría la monotonía rutinaria, polilla de la devoción. Es verdad que este método no es netamente litúrgico, pero no deja de aprovechar a las almas, si insiste en los aspectos principales de la Misa; por ejemplo, en el valor propiciatorio, expiatorio, latréutico, impetratorio del Santo Sacrificio, o en algún punto vital de la Ascética, como el de vivir la vida divina de la gracia.

En toda celebración comunitaria se ha de evitar:

a) Decir en voz alta, *a una con el Celebrante*, ya en latín, ya traducidas a la letra, en común o por medio del Comentador, las partes que van del Ofertorio al último Evangelio, a excepción del *Sanctus, Pater Noster, Agnus Dei, Confiteor, Domine, non sum dignus,* la Antífona de la Comunión;

b) Rezar el Gloria o el Credo *alternando* con el Sacerdote;

c) Decir en voz alta durante la Elevación, la jaculatoria: «Señor mío y Dios mío!» (33).

S.S. PIO XII al recomendar la Comunión Sacramental y Espiritual, hace suyos los deseos formulados por Benedicto XIV, mejor dicho, los deseos de la Iglesia, que aprueba y estimula la participación de los fieles en las Hostias consagradas en el mismo Sacrificio que ellos ofrecen con el Sacerdote (34).

Esta práctica aquí recomendada, de comulgar con las sagradas formas consagradas en la misma Misa, sintoniza armó-

---

(32) Del mismo parecer es el Dir. Arg. n. 37: «Las Misas llamadas *en coro hablado*, constituyen un recuso extraordinario que debe emplearse rara vez en circunstancias muy especiales que lo justifiquen». Varios modelos apreciables se pueden encontrar en el folleto de JOSE I. DIEZ, S.I. «Misas Dialogadas», Madrid, 1953. Una prueba del fervor con que contó en sus comienzos este tipo de Misa Comunitaria puede verse en «Nouvelle Revue Théologique» 1938, p. 200 ss., donde se describe el entusiasmo y los frutos que suscitó este método en el Colegio Internacional «Stella Maris», Viena. Se nos ocurre que «Le Foyer de Charité» en Bogotá, ha adoptado, a este respecto, la actitud más acertada. El coro hablado se tiene como preparación a la Misa y versa sobre puntos dogmáticos, más o menos directamente relacionados con la Acción Litúrgica: «Dios, Nuestro Padre», «Tu es Sacerdos in æternum», «Maria, Mater Dei», «Renovación de las Promesas del Bautismo», «El Pan de vida»...

(33) Instruc. S.C.R. 1958, n. 14 c). Decreta Authentica S.C. Rituum, 3248, 5.AAS. 1926, p. 22.

(34) M. D. n. 117.

nicamente con otro rito ya corriente, que inculca el Directorio Argentino: *la ofrenda de las Hostias.*

«El Ofrecimiento de las Hostias en el momento del Ofertorio, de acuerdo con la Tradición de la Iglesia, es una expresión elocuente de la participación de los fieles en el Sacrificio» (35).

«De acuerdo con la Tradición —observa el Episcopado Argentino—; y es que en la Iglesia primitiva los fieles nunca se presentaban en las asambleas litúrgicas con las manos vacías; siempre procuraban suministrar sus ofrendas para la celebración de la Eucaristía. Hoy en día la Ceremonia de la Ofrenda suele revestir varias formas, más o menos en armonía con la Tradición antigua y con la naturaleza misma de la Liturgia. La Encíclica «Mediator Dei» parece como insinuar el deseo de la Iglesia de que se renueve ese rito sagrado: «Algunas veces —cosa que antiguamente se hacía con mayor frecuencia— los fieles ofrecen a los Ministros del Altar el pan y el vino para que los conviertan en el Cuerpo y la Sangre de Cristo Nuestro Señor» (36).

He aquí las formas más corrientes de hacer la Ofrenda:

La más sencilla se reduce a colocar en la puerta del templo una mesa y en ella una bandeja con las hostias, cubiertas de un lienzo; en el momento oportuno, cada comulgante, por medio de una cucharita o unas pinzas, deposita una forma en el copón. Al Ofertorio, el Ayudante lleva la Ofrenda al altar, y el Sacerdote la ofrece de acuerdo con las rúbricas. A juicio de insignes liturgistas, este rito en nada se opone ni al canon 818, ni a prescripción alguna del Derecho Litúrgico (37).

El segundo método presenta la ceremonia de una procesión. Al Ofertorio, los Comulgantes, en procesión, se acercan a las gradas del altar y allí el celebrante u otro Ministro recibe de manos de los fieles la Hostia que pone en el Copón sostenido con la mano izquierda. Esta práctica se asemeja de cerca a la antigua costumbre de la Iglesia Romana y es recomendada por el Directorio Argentino para dar un desarrollo más solemne a la participación comunitaria en las grandes festividades (38).

En las Parroquias eminentes por su piedad litúrgica, como la de Santa Gertrudis de Klosterneuburg, en Viena, o la de Saint Sévérin en París, se nota la tendencia a plasmar en un

(35) Dir. Arg. n. 91.
(36) M. D. n. 89.
(37) Periodica, 1952, p. 270-300.
(38) Dir. Arg. n. 92.

rito solemne el uso frecuente en la Iglesia primitiva. A la luz de la Tradición, Pío Parsch, dio una nueva vida a la Ofrenda, restaurándola tal como se estilaba en los primeros siglos del cristianismo. Durante el canto del Credo se coloca en medio del templo una mesa destinada a recoger las Ofrendas. Al Ofertorio, un seglar, en nombre de la Comunidad, sube al altar para ofrece al Celebrante una patena de plata con las hostias que se han de consagrar. Luego se organiza la Procesión, al canto del Ofertorio y de Salmos, durante la cual los asistentes van depositando en canastas destinadas al efecto, dones o regalos que se reservan a los menesterosos de la Parroquia (39).

En *las Misas «especializadas»* de niños, encuadra perfectamente la *Presentación de las Ofrendas,* tal cual la practica la Cruzada Eucarística.

1. Ofrenda de las Hostias

Cuidadosamente preparadas en un copón que se coloca sobre una bandeja, los encargados de presentarlas las levantan reverentemente, mientras pronuncian la fórmula:

«He aquí, Señor, estas blancas hostias en las que, a la voz de vuestro ministro, vendréis en persona a ocultaros. De este pan del cielo queremos alimentarnos frecuentemente para conservarnos siempre puros, fuertes y generosos».

TODOS. Oh Pan Divino! Oh Pan Vivo! Oh Pan Celestial!

2. Ofrenda del Vino

La ofrenda va en una vinajera puesta sobre una bandeja adornada; los encargados la levantan con reverencia mientras pronuncian la fórmula:

«He aquí, Señor, el vino generoso que convertiréis en vuestra Sangre Divina. Haced que caiga sobre todas las almas, para que las purifique y las salve».

TODOS. Vino de Amor! Sangre Divina! Cáliz de Salvación!

3. Ofrenda del agua

Obsérvese lo mismo que se hizo en la Ofrenda anterior.

«He aquí, Señor, la gota de agua que, mezclada en el Cáliz,

---

(39) Cfr. «Le Jour du Seigneur». Congrés de Lyon organisé par le Centre de Pastorale Liturgique. 1947, p. 361ss. «La Messe. Les Chretinens autour de l'autel, par les Prêtres de la Communauté Sacerdotale de Saint-Sévérin». París, 1955, pp. 32-38.

será imagen de nuestra participación en el Sacrificio del Altar. En la Preciosa Sangre de este Sacrificio sumergimos nuestros sacrificios y toda nuestra vida».

TODOS. Sacrificio Augusto! Sacrificio Perenne! Sacrificio Pacificador!

4. Ofrenda de los Tesoros Espirituales

«He aquí, Señor, nuestro oro más precioso, el amoroso tributo de nuestra primera edad, el testimonio de nuestros sacrificios, el don precioso que de sí mismos os ofrecen vuestros amantes Cruzados» (40).

En cuanto sea posible, toda Misa Comunitaria Dominical o festiva, será realzada con el júbilo de los cánticos. El canto imprime al Sacrificio un aire de fiesta; más aún, el canto ejecutado en común no es sólo la expresión del espíritu comunitario que anima una parroquia, es, además, fuente de ese espíritu, ya que engendra el sentido comunitario. Una parroquia que no canta es una parroquia moribunda... Con razón observa PIO XII: «La asamblea que participa en el Sacrificio del altar, en el que Nuestro Salvador, con sus hijos redimidos con su Sangre, canta el epitalamio de su inmensa caridad, no podrá callar, ya que «cantar es propio del que ama», o como ya lo decía un viejo refrán: «cantar bien es orar dos veces» (41).

En cuanto a los gestos y actitudes que se han de adoptar durante la celebración comunitaria, a todo trance se han de evitar los dos extremos: el que todo se reduzca a levantarse y santiguarse en el Evangelio y el cambio continuo de posturas. Ese incesante movimiento molesta y ofende a los fieles. Más que estar de pies, el pueblo prefiere *permanecer de rodillas,* actitud de adoración profunda, de penitencia humilde cual conviene a las almas que ofrecen el homenaje de alabanza. No se ve la razón de ese afán por tener a los asistentes de pie desde el Introito hasta la Epístola; una vez terminada la Elevación hasta el «Agnus Dei». A juicio nuestro, más conforme con la costumbre

---

(40) Nuevo Ceremonial de la Cruzada Eucarística, 1959. De *las Misas especializadas* observa el Dir. Arg. nota 38: «En una Misa de obreros, por ejemplo, no es necesario cambiar el texto común del Ofertorio o del Canon», en cambio el Guía en el Ofertorio, por ejemplo, puede decir: «Junto con el pan y con el vino ofrecemos nuestras herramientas y toda nuestra vida de trabajo...» En el Canon por ejemplo: «Pedimos por nuestros hermanos del trabajo que están necesitados, por los que son víctimas de las injusticias sociales, etc.....»

(41) M.D. 190.

basada en la psicología popular, sería atenerse a las posturas siguientes:

Hasta el Evangelio: de rodillas,
En el Evangelio y Credo: de pie.
Durante el Ofertorio: sentados.
Durante el Prefacio: de pie.
Desde el Sanctus hasta la Bendición: de rodillas.
En el último Evangelio: de pies.
Durante las Plegarias finales: de rodillas (42).

Estaría muy en su punto inculcar a los fieles la importancia de *inclinar la cabeza* cuando el Celebrante la inclina, al pronunciar el santo nombre de JESUS, al *Gloria Patri*, al expresar un sentimiento de adoración; de *inclinar el cuerpo y golpearse el pecho*, al *Confiteor, Agnus Dei, Domine, non sum dignus...* en reconocimiento de las faltas propias; y sobre todo, de hacer la *señal de la cruz*, con reverencia interna y externa, como testimonio de su adhesión al servicio de CRISTO N.S.

Por fin, conviene observar *momentos de silencio* breves, y no prolongados, y no se ha de creer que la Instrucción Romana impone momentos de pausa. La única vez que alude a este punto, en las Misas Comunitarias, se expresa con notable reserva: «Desde la Consagración hasta el *Pater Noster, se recomienda* un sagrado silencio (43). Los fieles cuanto menos instruídos en materia de piedad, más expuestos están a las distracciones y al aburrimiento durante esas pausas prolongadas. La pasividad de ley ordinaria, engendra disipación y fastidio.

Para ayuda y estímulo de los sagrados Pastores, nos complacemos en insinuar un esquema sencillo del proceso que se podría seguir en la celebración comunitaria:

1) Canto de entrada: en armonía con el tiempo litúrgico o la fiesta del día;
2) *Kyrie* y *Gloria*, en romance, en coro o alternando con el Comentador;
3) Sacerdote: *Dominus vobiscum*. R) *Et cum spiritu tuo*. Silencio durante la Colecta.
4) Epístola leída en romance por el Comentador.
5) Evangelio leído en romance por el Comentador.

---

(42) El Dir. Arg. n. 89, impone 18 *cambios* de postura durante una función sagrada que dura de 30 a 50 minutos; el mismo sistema proyecta imponer la Junta Nal. de Apostolado Litúrgico, en España, Cf. Vida Religiosa, Madrid, 1959, p. 333-334, y el Directorio Litúrgico de Medellín, 12 de octubre 1958, n. 243, aboga por otras tantas actitudes.... *Est modus in rebus!*

(43) Instruc. S.C.R. 1958, n. 14 c.

6) Credo rezado en castellano, en coro o alternando con el Comentador.
7) Ofertorio: Procesión de las Ofrendas... Canto apropiado al momento.
8) Prefacio: Si hay tiempo, el Comentador adelante la idea principal. *Todos* de pie responden al celebrante y escuchan el Prefacio.
9) Sanctus: Todos de rodillas rezan el Sanctus, en lengua propia.
10) Canon: El Comentador comienza: *Te pedimos humildemente... Acuérdate también de tus siervos...* añadiendo intenciones concretas, actuales... procure que ya antes de la Consagración reine un sagrado silencio.
11) Después de la Elevación: El Comentador comienza tras una breve pausa: *Acuérdate Señor de tus siervos...* (intenciones concretas)... *También nosotros tus siervos....*
12) Pater noster: Todos lo rezan con el Comentador en lengua propia.
13) Canto: Motete Eucarístico, por ej.: Cantemos al amor de los amores....
14) Comunión: Yo pecador... Señor, yo no soy digno en castellano.
15) Terminada la Comunión: Todos rezan el himno de los Tres Jóvenes, en coro. *Alma de Cristo... Miradme, oh mi amado y buen Jesús...*
16) Canto final.

Es de desear que todo se prevenga para que el pueblo esté en condiciones de llegar al primer grado de participación directa dando las respuestas breves latinas; especialmente el «Amén» que, como en la época de los Santos Padres, debería resonar como el oleaje apacible del mar.

Del Sacerdote depende en gran parte el resultado satisfactorio de la celebración comunitaria. Esta no ganará la meta ansiada a no ser que cuente con «un buen celebrante», un director cabal de la plegaria oficial. Su articulación esmerada, pausada, solemne, su voz fuerte, piadosa, comunicativa, ha de sintonizar con la actitud de los asistentes, solicitar el diálogo y casi obligarlos a dar la respuesta. A lograr este ideal de la participación comunitaria, digna, edificante, estimulante, contribuirá no poco *la sonoridad del templo*, por medio de micrófonos en el al-

tar y altavoces debidamente repartidos a lo largo del recinto sagrado (44).

II. — La Rehabilitación de los Sacramentos y Sacramentales.

En la economía de los Sacramentos, la Liturgia distingue dos aspectos que nunca hemos de perder de vista: el aspecto cristocéntrico y el valor comunitario.

Los Sacramentos, a una con el depósito de la Fe y el poder de jurisdicción, forman los tres pilares fundamentales de la Iglesia, las fuentes principales de la vida divina. En concreto el orden sacramental, nos proporciona medios eficaces para llevar adelante el ideal de la Cristificación, ya que nos comunica la vida de CRISTO, configurándonos con El, identificando nuestros criterios y amores con los de su Corazón adorable.

A esto se añade *el carácter comunitario de la Liturgia sacramental*. Hoy en día cuando los valores sociales ejercen un influjo y atractivo tan poderoso en las almas y todos los problemas culturales, económicos, religiosos se discuten y resuelven en organismos internacionales, es de suma importancia poner de relieve este matiz de la Pastoral de los Sacramentos. «El dogma de los Sacramentos —en frase de PHILIPPON— nos pone en presencia de los medios más poderosos para el desarrollo y la cohesión del Cuerpo Místico de CRISTO». Es lo que pretende demostrar el ilustre Dominico en su obra: Los Sacramentos en la vida cristiana, y lo que desea poner en práctica el Episcopado Francés por medio del «Directorio para la Pastoral de los Sacramentos» (45).

Los Sacramentos tienen una finalidad netamente social en la realidad divina de la Iglesia. En efecto, la Iglesia, por medio de los Sacramentos, «regenera a la vida sobrenatural a los nacidos a la vida terrena; los fortalece con el Espíritu Santo en la lucha contra el enemigo implacable; llama a los cristianos en torno a los altares y con invitaciones insistentes los anima a participar en el Sacrificio Eucarístico y celebrarlo debidamente; los nutre con el Pan de los Angeles..., purifica y consuela a los que el pecado ha herido y manchado; consagra con rito legal a los que, por vocación divina, han sido llamados al ministerio sacerdotal; afianza con gracias y dones sobrenaturales las bodas

(44) La Instrucción Romana, 1958, aprueba el uso «de instrumentos» *amplificadores* aun en las funciones litúrgicas, n. 72.
(45) M.M. PHILIPPON, O.P. Los Sacramentos en la vida cristiana. Traducción de Benjamín Aguero. Buenos Aires, 1950.

castas de los que están llamados a fundar y organizar un hogar cristiano; los conforta y restaura con el Viático Eucarístico y la Sagrada Unción en el trance postrero de la vida terrena» (46).

Para destacar su misión social, se ha de tener también en cuenta que los Sacramentos se confieren más bien en razón de todo el Cuerpo Místico de CRISTO: no existe un Sacramento cuyos efectos no se extiendan y difundan, por lo menos indirectamente, al conjunto de todo este organismo sobrenatural. Así la Iglesia, a través de los Sacramentos, vive, crece, se desarrolla, se perfecciona hasta llegar a la plenitud de la edad de CRISTO. Es exacta la fórmula de San AGUSTIN y Santo TOMAS: «Per Sacramenta dicitur esse fabricata Ecclesia CHRISTI» (47).

Aun bajo el aspecto meramente social, los Sacramentos redundan en perfección de la sociedad humana, ya que «sirven admirablemente para perfeccionar al hombre, le ayudan a dejar sus pecados, a extirpar sus vicios, a desarraigar sus pasiones, a perfeccionarse en la virtud, a santificarse y divinizarse. Y gracias a ellos, la sociedad se conserva cristiana, y no se hunde en los vicios, sino que constantemente se regenera... y se eleva a la perfección» (48).

No olvidemos: los Sacramentos, señales de la gracia, son también *señales de la Iglesia,* confiados a su solicitud materna, para consolidar la unidad y consistencia de la comunidad cristiana, y *señales de la Fe,* en cuanto que al recibirlos, expresamos nuestra Fe en CRISTO N.S. y su Iglesia Santa. De ahí el valor de *compromiso personal* y *testimonio público* que entraña la recepción de cada Sacramento.

Valor de compromiso personal, ya que recibir un sacramento equivale a protestar la Fe en CRISTO N.S. quien despliega su actividad en cada sacramento y nos aplica los frutos de su Redención.

Valor de testimonio público consistente en la irradiación de la vida de JESUS, por la semejanza mayor de los miembros del Cuerpo con su Cabeza divina, que produce la vida sacramental (49). Todo esto salta a la vista de quien recorre y sondea la eficacia de cada uno de los Sacramentos.

---

(46) M. D. n. 22.
(47) SANCTUS AUGUSTINUS: De Civitate Dei, lib. XXIII, c. 17, (P.L. 41, 779); S. THOMAS, III,q.64, art. 2, ad 3.
(48) REMIGIO VILARIÑO, S.I. Puntos de Catecismo, T. III, n. 106.
(49) Dir. Fr. Sacram. nn. 1-10.

EL BAUTISMO baño de regeneración, nos incorpora a CRISTO y a su Iglesia Santa, nos introduce en la familia de la Sma. TRINIDAD, nos hace hijos de Dios, y de la Iglesia, hermanos de todos los regenerados en CRISTO. Regeneración que nos convierte en hijos adoptivos de Dios, templos vivos de la Sma. TRINIDAD, miembros del Cuerpo Místico de CRISTO, coherederos de CRISTO en la casa paterna.

> «Este carácter (bautismal) es una verdadera consagración que confiere a los fieles el derecho y el poder de participar activamente en el culto de la Iglesia y en su apostolado». Y añade el Episcopado Francés: «La renovación litúrgica no será profunda sino apoyándose en esta consagración bautismal, así como los efectos de la consagración bautismal, no serán de veras profundos sino apoyándose en una vida litúrgica intensa» (50).

La Vigilia del Sábado Santo hace resaltar que la Pascua es la fiesta bautismal de todos los cristianos. Se bendice el agua bautismal en la que «somos sepultados en CRISTO» para morir al pecado y resucitamos con el mismo Señor, para que caminemos en la senda de una vida nueva «ut in novitate vitæ ambulemus», y con la Renovación de las Promesas del Bautismo, prometemos dar testimonio ante todo el mundo, de esta gracia con nuestros ejemplos y nuestra vida cristiana. «Por lo tanto —nos inculca la Iglesia— considerémosnos muertos para el pecado, pero vivos para Dios en CRISTO JESUS SEÑOR NUESTRO» (51).

Es de suma importancia poner de relieve *las relaciones estrechas* que los demás Sacramentos guardan respecto del Bautismo. *La Confirmación* desarrolla la gracia bautismal, asemejando el alma, en virtud del carácter sacramental, a CRISTO Sacerdote. *La Comunión* alimenta la vida divina a la que el alma cristiana renació en la fuente bautismal. *La Confesión* resulta una renovación de la purificación inicial, nueva muerte al pecado y nueva resurrección a la gracia de CRISTO. *La Extrema-Unción* hará que se expansione la gracia recibida con las aguas de la vida y embellecerá la túnica que se ha de presentar

(50) Ib. n. 25.
(51) Ordo Hebdomadæ Sanctæ Instauratus. Sabbato Sancto. De Vigilia Paschali. De Renovatione Promissionum Baptismi, nn. 24-26. Donde se advierte que tanto la Alocución, como la renovación de las Promesas se pueden hacer en lengua vulgar, con texto aprobado por el Ordinario local.

inmaculada ante el tribunal del Señor. En una palabra, la corriente sacramental que fecunda el alma a lo largo de la vida, encuentra su manantial en el misterio bautismal.

La Liturgia Pastoral habrá logrado un triunfo notable, cuando consiga que los fieles aprovechen las ocasiones más solemnes de su vida, para renovar en público o en privado, las Promesas del Bautismo.

Tal es la recomendación que nos dirige el CONCILIO PLENARIO de la AMERICA LATINA: «Los fieles han de ser estimulados a que den gracias a Dios por el Sacramento valioso de la regeneración, en especial en el aniversario del Bautismo que conviene celebrar con oraciones, limosnas y otras obras piadosas, sobre todo con *la renovación de las Promesas bautismales* y la frecuente invocación de los Santos Patronos». Y el mismo Concilio no deja de inculcar «la práctica de ofrecer a la Santísima Madre de Dios, MARIA, a los niños recién bautizados; así el piadoso Pastor de las almas, ha de procurar conservar o introducir dicha ceremonia con el consiguiente aumento de piedad, valiéndose de oportunas exhortaciones, según se presente la ocasión» (52). Con miras a promover una práctica tan saludable, a modo de Apéndice, insertamos la fórmula de consagración de un niño una vez bautizado, a la Sma. Virgen, que nos ofrece el Ritual Francés.

LA CONFIRMACION nos arma «soldados de CRISTO» prestos a defender aun con la muerte, sus intereses sagrados, sus dones, su mensaje, su obra predilecta, a luchar con denuedo, por el triunfo de su Reinado de amor y santidad. Con la Confirmación, el Cristiano logra un aumento de fortaleza para cumplir los compromisos de la Consagración bautismal.

En este punto, la Liturgia Pastoral se interesa en que la Confirmación deje de ser una ceremonia puramente externa y tradicional, y se convierta en una fiesta parroquial que estimule a los feligreses a renovar su vida interior, por una preparación esmerada y una exposición doctrinal de su eficacia santificadora y valor comunitario.

La costumbre corriente en las Diócesis de la América Latina, en virtud de la cual se permite administrar la Confirmación a los niños en edad muy anterior a los 7 años, se fundaba en el peligro de que muchos podían morir privados de ese re-

(52) Al final, a modo de Apéndice, se presenta la fórmula de la renovación de las Promesas del Bautismo, tomada del Enchiridion Indulgentiarum, n. 272. Cf. Acta et Decreta Concilii Plenarii Americæ Latinæ in Urbe celebrati. 1899, n. 508.

fuerzo espiritual, con la consiguiente disminución de gracia y gloria. Pero una vez que el Decreto: «Spiritus Sancti munera» dado en septiembre de 1946 (53), autoriza a los Párrocos y otros Pastores sagrados a conferir la Confirmación, en caso de peligro de muerte dentro de su propio territorio, la costumbre secular falla por su base y así parece llegada la hora de ir preparando el terreno para atenerse al derecho común que fija la edad aproximada a los 7 años, es decir cuando comienza a brillar en la infancia el uso de la razón (canon 788). Con ello ganará el influjo pastoral de la S. Liturgia, ya que procurará a las almas una efusión más abundante de gracias a la par que una impresión más duradera y honda en la vida cristiana. Conviene también insistir en otras ventajas de orden pastoral que dicha actitud proporcionaría a las almas. Además del *valor catequístico*, que aumentaría con una preparación doctrinal más adecuada, suministraría a los niños, una preparación espiritual más en armonía para que el Sacramento despliegue la eficacia correspondiente a las buenas disposiciones del alma. A esto se añade que dicha iniciativa contribuiría a que el niño reciba la Confirmación con una conciencia mejor actuada dándose cuenta de los compromisos que contrae ante el Señor y su Iglesia, al mismo tiempo que se hace cargo de que la unción sagrada le arma y fortalece para las luchas tremendas de la juventud. Así lo enseña la Iglesia en el Concilio de Florencia: «El efecto de este Sacramento está en que confiere el Espíritu Santo para fortaleza del alma, como les fue dado a los Apóstoles el día de Pentecostés, con el fin de que el cristiano confiese valientemente el nombre de CRISTO. Por eso el Confirmando es ungido en la frente, donde está la sede de la vergüenza, para que no se sonroje de confesar el nombre de CRISTO y especialmente su cruz, que es escándalo para los judíos y necedad para los gentiles, y por eso es señalado con la señal de la cruz» (54).

Es deseo de la Iglesia que cada padrino no presente sino a uno de los confirmandos (canon 794 Nº. 1), con miras a que pueda ayudar al ahijado en su perseverancia. Y así conviene

---

(53) AAS. 1946, p. 349ss. El Excmo. Sr. Dr. Luis Concha, Arzobispo de Bogotá, en su Circular sobre la edad en que debe recibirse el Sacramento de la Confirmación, insinúa parecidas razones para diferir la Confirmación a la edad de 7 años aproximadamente y ordena que se haga lo posible para preparar a los niños a la recepción de dicho Sacramento, con un Retiro espiritual. La Iglesia, Bogotá, 1959, IV, p. 413ss.

(54) Enchiridion Symbolorum. H. Denzinger - C. Rahner. Editio 31a. Roma, 1957, n. 697.

desterrar la costumbre de escoger para padrino o madrina a la primera persona que se presenta o reservar este derecho a las clases sociales más distinguidas; pero si por razones justas, el Ministro juzgase oportuno señalar para todos los confirmandos un solo padrino, o una madrina, éstos han de tener conciencia de que actúan como representantes de la comunidad parroquial.

El Directorio francés observa: «La fiesta de Pentecostés, plenamente vivida por los cristianos en la gracia propia de este gran misterio, debería ser la ocasión anual, para ellos, de renovarse en el don que recibieron el día de la Confirmación. En particular los militantes de la Acción Católica volverán a encontrar ahí el verdadero sentido de su testimonio que no tiene «su fuerza sino de arriba» (55).

LA EUCARISTIA, lazo de caridad, símbolo de unidad, fusiona los corazones en el amor fraterno, como lo atestiguan las primitivas comunidades cristianas, que lograron hallar en «la cena del Señor» y «la fracción del pan» el secreto resorte que los fusionó «en un solo corazón y una sola alma». Ya las primeras generaciones cristianas, en el culto oficial, consideraban la Eucaristía como símbolo de la unidad católica.

En sus reuniones litúrgicas oraban así: Como las espigas de trigo recogidas en las alturas y la llanura, reunidas ahora forman un solo pan; como los millares de granos de uva prensados, hacen un solo vino; así Señor, Te lo suplicamos, las almas regeneradas de toda raza y nación, formen una sola Iglesia en tu reino (56).

Pero una razón más íntima hace de la Eucaristía el Sacramento de la unidad: y es la Comunión de todos los miembros del Cuerpo Místico en el mismo CRISTO, principio supremo de la trabazón compacta, Corazón que arde en deseos perpetuos de que todos los suyos «sean uno» como El es uno con su Padre.

Por lo tanto, a justo título la «Mediator Dei» inculca que «a no ser que un motivo racional se oponga, se ha de practicar todo cuanto manifiesta más claramente la unidad viviente del Cuerpo Místico» y así «es sumamente conveniente que el pueblo se acerque a la Sagrada Mesa, después de la Comunión del Sacerdote...» (57).

---

(55) Dir. Fr. Sacram. n. 37.
(56) Enchiridion Paristicum, cura M. J. Rouet de Journel, editum, n. 6: «Sicut panis fractus dispersus erat supra montes, et collectus factus est unus, ita colligatur Ecclesia tua a finibus terræ in regnum tuum». Didache seu Doctrina Apostolorum, 9,1.
(57) M. D. 119-120.

En el fondo de la Comunión frecuente, hay que proyectar el consejo paterno con que PIO XII cierra la nueva ley del ayuno eucarístico: «Todos cuantos disfruten de estas facultades, procuren, en cuanto cabe, compensarlas, con ejemplos más brillantes de vida cristiana y especialmente, con obras de penitencia y caridad» (58).

LA PENITENCIA, segunda tabla de salvación después del naufragio, testimonio perenne de la misericordia divina, devuelve la vida a las almas muertas, purifica los espíritus manchados, vigoriza a los débiles y así aumenta la fuerza, la salud, el bienestar, del Cuerpo Místico, devuelve el orden a los miembros necesitados de perdón, evitando la descomposición y la muerte del organismo eclesiástico.

PIO XII, más de una vez ha levantado su autorizada voz contra tendencias opuestas a la Confesión frecuente y ha señalado las ventajas de esta práctica saludable: «Para adelantar con ardor creciente en el camino de la virtud», ayuda eficazmente este piadoso uso introducido por la Iglesia bajo el impulso del Espíritu Santo, ya que «aumenta el verdadero conocimiento de sí, favorece la humildad cristiana, tiende a desarraigar los malos hábitos, combate la desidia espiritual, purifica la conciencia, se presta a la dirección espiritual, y por la eficacia propia del Sacramento, aumenta la gracia» (59).

Para que este Sacramento recobre todo su valor comunitario, así como de parte del penitente hace falta un arrepentimiento sincero y un propósito firme de la enmienda, de parte del confesor se requiere un interés iluminado por cumplir debidamente su misión de *guía espiritual*, médico, doctor, juez de las almas. En el tribunal de la Penitencia, el Ministro de Dios está en condiciones excepcionales para rectificar criterios, tranquilizar la conciencia, purificar el alma, estimularla a correr por el camino de la perfección. Tiene razón BALMES, en echar en cara al Protestantismo la poca comprensión que ha mostrado respecto de este medio saludable tan a propósito para extender y cimentar la virtud, para dar a la vida del hombre una dirección conforme a los principios de la moral evangélica (60).

El Directorio francés orienta esta dirección a sacar las almas de una preocupación demasiado exclusiva de sí mismas y

(58) AAS. 1957, p. 178.
(59) M. D. n. 175 donde se nos remite a la «Mystici Corporis» AAS. 1943, p. 238-239.
(60) JAIME BALMES.— El Protestantismo comparado con el Catolicismo, cap. XXX. Edición B.A.C. Madrid, 1949, p. 295.

su perfeccionamiento espiritual. El Director «deberá abrirles a la vez al sentido de Dios (adoración, alabanza, reparación), al sentido de CRISTO (amor de conformidad, de sumisión, de sacrificio), al sentido de la caridad fraterna y apostólica (disponibilidad y servicio, responsabilidad respecto del ambiente social, deber de la acción católica y la acción temporal), y al sentido de la Iglesia (participación más profunda en la vida de la Iglesia, litúrgica y apostólica). Deberá conducirlas a una vida teologal en plena vida humana: hacerles descubrir cómo en circunstancias muy precisas, en tal deber de estado concreto, habrán de vivir su fe, su esperanza, su caridad» (61).

EL MATRIMONIO asegura la propagación del Cuerpo Místico, la multiplicación de los adoradores de la Sma. Trinidad; hace que la sociedad familiar se desenvuelva en un ambiente de amistad en CRISTO, y prepare, robustezca la ciudad de Dios con Apóstoles de la causa cristiana.

El Matrimonio con sus dotes esenciales de unidad y de indisolubilidad, es ante todo una comunión de las almas en un ideal de vida, comunión íntima que nadie ha sabido expresar con colores más vivos y delicados que la Sabiduría divina: «serán dos en una sola carne» (Mt.XIX,6), dos corazones fusionados en un solo amor.

La Iglesia en la Misa de Bodas, recuerda a los Esposos el programa ideal del matrimonio cristiano trazado por la mano maestra de San PABLO: «Mujeres, estad sometidas a vuestros esposos, como la Iglesia lo está a CRISTO; maridos, amad a vuestras esposas como CRISTO ama a su Iglesia hasta morir por Ella» (Ef.V,22-23).

Tal es el sentido profundo del Matrimonio cristiano: el amor conyugal ha de florecer en una amistad con CRISTO. Si JESUS no está, no reina en el alma de los esposos, para exhortarlos a la paciencia, a la dulzura, a la sonrisa de la caridad, a la mutua comprensión y estima, a la confianza y ayuda mútuas, la fusión primera de los corazones amenaza ruina, separación, muerte... El amor conyugal que florece en la amistad con CRISTO, participa de las dotes del amor de CRISTO para con su Iglesia: *unidad e indisolubilidad en una fidelidad heróica hasta la muerte.*

Todo hogar cristiano es *un santuario* consagrado a la adoración de la TRINIDAD augusta, a la cristificación de sus miem-

(61) Dir. Fr. Sacram. n. 50.

bros y abre sus puertas al influjo vital de la Iglesia, seguro de encontrar en Ella su baluarte más firme, su sostén inquebrantable en medio de las crisis familiares.

En las Diócesis Holandesas, el Rito matrimonial ha adoptado formas muy en armonía con las exigencias modernas, formas y fondo que encajan perfectamente en nuestro ambiente social. El Sacerdote que asiste al Matrimonio, una vez recibido el intercambio de promesas, se arrodilla al pie del altar y guía tanto a la pareja, como a los fieles, en el rezo de *las letanías nupciales,* en lengua vulgar, al tenor siguiente: V) Que te dignes bendecirles sin cesar, en sus hijos y conservar sus corazones unidos por el lazo resistente de un amor puro. R) Te rogamos, nos oigas; y las demás peticiones quedan coronadas por la bendición final a los nuevos esposos: «Que el Sacramento santo sea para ambos una fuente incesante de gracias y bendiciones, en el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo» (62).

Siendo la música la expresión espontánea del regocijo interior, el testimonio de nuestra participación en la alegría ajena, la Iglesia acepta complacida que se intercalen melodías apropiadas en la ceremonia de la boda.

Los Salmos están llamados a jugar un papel importante en las funciones nupciales ya que varios de ellos ponderan las bendiciones que reserva el Altísimo a los hogares fieles a su ley santa. El mejor método para utilizarlos con fruto, será cantarlos en romance según *la forma responsorial,* de suerte que los asistentes se limiten a repetir la misma estrofa. Una estrofa muy a propósito para semejantes casos nos la ofrece el versículo del Alleluya, en la Misa de la Boda, en tiempo pascual:

Que el Señor os bendiga desde las alturas de Sión,
El que hizo el cielo y la tierra.

¡Qué espectáculo más impresionante presentaría el templo, si la asamblea acogiera y despidiera al cortejo nupcial con cánticos inspirados en los textos bíblicos! Con ello quedarían para siempre eliminadas las diversas marchas nupciales que profanan el recinto sagrado.

El Ritual Francés reserva un capítulo a *la Bendición de los Desposorios,* que en muchas Diócesis Colombianas, encuadraría

---

(62) Cr. G. ELLARD.— Recent trends in the Liturgy. Theology Digest, 1957, p. 164ss. Al final el Lector encontrará el esquema del Rito Matrimonial al que se alude en el texto.

perfectamente dentro del marco familiar del *Argollamiento;* con ello una fiesta tan cristiana y corriente cobraría nuevo realce y dejaría una impresión más íntima en los ánimos de los jóvenes desposandos (63).

EL ORDEN: el Sacramento que imprime unidad a toda la Jerarquía de la Iglesia, hace del Sacerdote el hombre al servicio de todos, el Mediador oficial en toda y para toda la Iglesia, por encima de razas y partidos, de fieles o incrédulos.

Toda la dignidad y grandeza del Sacerdocio se encuentra en su título de «*HOMO DEI*». Vive los ideales divinos en provecho de las almas: «pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum» (64). Y es de notar que sólo cuando el Sacerdote causa esta impresión de Hombre de Dios, ejerce una autoridad profunda, un influjo saludable, fuente de innumerables bienes espirituales.

En el Sacerdote, hombre de Dios, se distinguen su especificación religiosa, su carácter moral, su función social, comunitaria. Dei adiutores sumus! Sal de la tierra y luz del mundo, el Sacerdote, al entrar en el santuario se hizo cargo de que no podía dar a Dios un testimonio de amor más elocuente que consagrándose a la gloria de la Sma. Trinidad y la salvación de las almas.

«En el monte Calvario —observa PIO XII— le fue abierto al REDENTOR el costado del que brotó su sangre sagrada que se derrama como un torrente, para purificar las conciencias, expiar los pecados, y ofrecerles los tesoros de salvación. A la realización de este sublime misterio están llamados los Sacerdotes: «Son los Apóstoles de la luz..., de la gracia y del perdón; son los Apóstoles de la caridad» (65).

Por lo tanto es obvio el raciocinio de S. AGUSTIN: «No digas: ¿qué tengo que ver yo con los demás? Me basta mi alma, me basta conservarla íntegra y pura para Dios. ¿Por ventura no se te ocurre la parábola del siervo que esconde el talento, y no quiere gastarlo? (66).

El Ministro sagrado que aspira a vivir a la altura de su vocación, ha de reanimar con frecuencia la gracia que le fue

---

(63) Rituale Parvum ad usum Diœcesium gallicæ linguæ. Maison Mame, Tours, 1956, p. 158. Al final, a modo de Apéndice se presenta la traducción de este rito.
(64) San Pablo a los Hebreos, V, 1.
(65) Adhortatio Apostolica PII,PP.XII ad universum Clerum. AAS. 1950, p. 675.
(66) Sti. AUGUSTINI Tract., X in Evang. Ioannis.

conferida por la imposición de las manos del Obispo, gracia que, por el carácter sacerdotal, le configura a CRISTO-SACERDOTE.

Con este fin aprovecha mucho saborear en la meditación las ceremonias de la Ordenación sacerdotal, ponderando con afecto los tesoros que el Señor nos ha confiado, y los compromisos que hemos contraído con la Iglesia, como el de ser el buen olor de CRISTO para el pueblo de Dios (67).

En este ambiente de santidad, el Sacerdote, logrará poner en práctica la sugerencia del Directorio Francés: «Debe inculcar a los fieles no sólo la docilidad a CRISTO-SACERDOTE, representado por sus ministros, sino también *sus responsabilidades respecto de los Sacerdotes*: deber de rogar y santificarse por ellos, ya que la santidad del sacerdote es un bien de la Iglesia: deber de ayudarlos materialmente y de colaborar activamente en su apostolado» (68).

«En este clima de simpatía por el Sacerdocio —añade el mismo Directorio— las vocaciones pueden germinar y desarrollarse más fácilmente. Lo cual ha de ser el cuidado constante de todos los Sacerdotes (69). También *la Escuela de Acólitos*, dirigida por un Sacerdote celoso, como lo sugiere la «Mediator Dei» o por lo menos, bajo el control del Párroco, por un seglar que se distinga por su conducta intachable, su celo por el decoro de la Casa de Dios, y a poder ser por sus dotes pedagógicas, será no sólo un factor decisivo en la vida litúrgica de la Parroquia, sino también un plantel fecundo de Vocaciones clericales y religiosas. He aquí un recurso maravilloso con que el Párroco y los demás Ministros sagrados, pueden descargar la responsabilidad del deber que les impone la Iglesia en *el canon 1353*: «de poner particular empeño en alejar del contagio del siglo, a los niños que den señales de tener vocación eclesiástica, *formándolos en la piedad*, imbuyéndolos en los primeros estudios literarios y cultivando en ellos el germen de la Vocación divina».

En 1941, PIO XII instituyó la Obra Pontificia de las Vocaciones Sacerdotales, y en 1955 la Obra Pontificia Primaria de las Vocaciones Religiosas, con el fin de difundir en todas partes la estima debida al Sacerdocio cristiano y al estado de

---

(67) Cf. JOSE GOMEZ LORENZO.— Las Sagradas Ordenes. Estudio canónico-moral, histórico-litúrgico y ascético del Sacramento del Orden. 2a. ed. Salamanca, 1957.
(68) Dir. Fr. Sacram. n. 65.
(69) Ib. n. 66.

perfección. También sería muy a propósito poner en labios de los Acólitos y los fieles las preciosas Plegarias de PIO XII, para impetrar Vocaciones Sacerdotales y Religiosas (70).

El Directorio Francés insiste en la responsabilidad de los Sacerdotes respecto de los Seminaristas, de sus hermanos en el sacerdocio, en la responsabilidad de los Párrocos respecto de sus Vicarios en su vida sacerdotal y formación pastoral, así como en la unión de todos los sacerdotes con su Obispo ya que son sus cooperadores más allegados (71). De hecho, los Pastores sagrados se unirán con la Iglesia y su Cabeza, con lazos tanto más estrechos, cuanto más a gusto e íntimamente se unan al Prelado Diocesano como al mismo CRISTO, Jefe y Maestro, con obediencia íntegra y sinceridad filial (72).

Por todas partes está suscitando gran interés la restauración «pleno iure» del Clero Menor, a semejanza de la Iglesia primitiva, cuando los ministerios de cantor, sacristán y demás ayudantes de la Jerarquía, se conferían por ordenación. Las antiguas «órdenes menores» se reducían a la colación de un oficio inferior permanente, sin necesidad de aspirar al sacerdocio. Esta sugerencia resulta urgente y saludable por las ventajas imponderables que ofrece en las diócesis desprovistas de sacerdotes suficientes. Pensar que en América Latina la proporción a este respecto oscila entre 5.000 y 6.000 almas para un solo sacerdote, almas diseminadas a veces en distancias inmensas!

El Diaconado permanente, por ejemplo, prestaría servicios preciosos a los Párrocos, como guardianes de las iglesias, responsables del culto comunitario, de la enseñanza religiosa, de la defensa de la fe, de la organización de las fiestas, de la observancia dominical, de la asistencia a los enfermos, de la administración de los bienes eclesiásticos, de la buena marcha del archivo parroquial. Los Diáconos podrían encargarse de la administración del bautismo y la sagrada comunión, podrían organizar funciones eucarísticas dando, al final, la Bendición con el Santísimo, podrían presidir las procesiones, los entierros, ayudar en la dirección de las Asociaciones piadosas, y en gene-

(70) AAS. 1941, p. 479; 1955, p. 267, 298; 1957, p. 100. VINCULUM. Bogotá, 1957, p. 63, 322.

(71) Dir. Fr. Sacram. nn. 67-70.

(72) Tal sugerencia viene de PIO XI, en la Encíclica «Ubi arcano» 23 de Diciembre 1922. AAS. 1922, p. 694. No de otro modo se expresa PIO XII, en la Exhortación al Clero Indígena: «Vos... si Episcopis vestris caritatis et obedientiæ vinculis arcte devincti eritis, etiam inconcussæ Petri Cathedræ... firmiter perpetuoque adherebitis». AAS. 1948, p. 375.

ral sustituír al Párroco en puntos muy importantes; podrían permanecer como Coadjutores residentes, bajo la dirección y el control del Párroco, en las iglesias filiales, principalmente en las rurales, distantes del centro parroquial. Con esto los Párrocos y demás Sacerdotes podrían dedicarse con mayor eficacia a la oración, administración de los sacramentos y demás ministerios que suponen el carácter sacerdotal.

Las estadísticas demuestran que, en casi toda la Cristiandad, las vocaciones clericales disminuyen, la población va en aumento incesante, y sobre todo se van agravando las exigencias de los ministerios pastorales y los puestos de trabajo. No es difícil adivinar la razón íntima de esta situación alarmante: la presión del ambiente malsano, la debilidad físico-psíquica en muchos ambientes multiplican dificultades muy serias para la fiel observancia del celibato eclesiástico, y así se impone la solución del problema en un Clero Menor autorizado para formar su hogar, ganar su subsistencia y la de la familia con sus trabajos religiosos y profanos, usar la sotana pero sólo durante las funciones sagradas. Estas familias levíticas serían el mejor fermento dentro de la institución parroquial y semillero de vocaciones sacerdotales.

Es verdad que S.S. PIO XII, en ocasión solemne tuvo a bien declarar: «La idea (de introducir un orden del Diaconado, independiente del Sacerdocio) aún no está *madura*» (73), pero no cabe duda que, si la ley suprema es la salvación de las almas, la Iglesia ha de encontrar una solución apropiada a la gravedad del problema, y por ahora no parece que se presente otra solución más a propósito, que la de los Diáconos casados. El P. SPIAZZI, O.P., Teólogo del Santo Oficio, no sólo concede que sería muy oportuna la restauración del Diaconado permanente, sino también la institución de *Sacerdotes casados*, con ciertas condiciones. «Honrados padres de familia que hayan dado prueba de manifiesta honestidad y espíritu cristiano, los cuales podrían recibir una preparación adecuada» (74).

LA EXTREMAUNCION: consuma la unidad de la Iglesia militante con la Iglesia triunfante, haciendo que la pertenencia de la Comunidad cristiana se perpetúe ante la faz de Dios.

En este punto hay que desterrar de las familias cristianas el prejuicio vano que hace del sacramento de los enfermos, el

(73) AAS. 1957, p. 295. Discurso dirigido por PIO XII al Congreso Internacional de la Acción Católica. Septiembre, 1957.

(74) P. RAIMONDO SPIAZZI, O.P. Anotaciones al Discurso de Juan XXIII, 25 de enero 1959, en los puntos relativos al Concilio Ecuménico. MONITOR ECCLESIASTICUS, 1959, III, p. 389-391.

sacramento de los agonizantes y así viene muy a propósito la sugerencia del Directorio francés: «Aun cuando no falte quién quiera detener al Sacerdote so pretexto de que, al proponer los últimos sacramentos al enfermo, se agravaría peligrosamente su caso, no hay que vacilar en proponérselos: hay que confiar en la gracia de estado de estos enfermos que les hace estas ceremonias mucho menos espantosas de lo que se figuran los que los rodean gozando de buena salud» (75).

Más grave que la obligación de recibir la Extremaunción, resulta para un enfermo en peligro de muerte, el deber de recibir *el Santo Viático*. Y los que tienen cura de almas han de velar con esmero para que los enfermos lo reciban estando en su cabal juicio (can.864-865). En este caso, viene muy bien la Protestación de Fe, que sugiere el Manual Toledano, y luego durante la enfermedad se ha de animar al paciente a hacer frecuentemente actos de Fe, Esperanza, Caridad, Contrición perfecta, a perdonar las ofensas ajenas, y pedir perdón a los que haya ofendido de palabra u obra, conforme a las indicaciones del Ritual Romano (76).

En el artículo de la muerte, el Párroco procurará impartir a los enfermos la Bendición Apostólica con la Indulgencia Plenaria y cuando el enfermo entra en la agonía, desea la Iglesia que se le haga *la recomendación del alma,* dirigida, a poder ser, por el Párroco u otro Sacerdote; pero a falta de un Ministro sagrado, puede dirigirla uno de los asistentes. El Ritual Romano la trae en latín, pero la costumbre corriente favorece la práctica de hacerla en el idioma patrio, para consuelo del moribundo y edificación de los presentes. Y esta orientación de emplear la lengua vulgar, en ocasión tan decisiva parece estar de acuerdo con la mente de PIO XII.

«Añadamos —dice el Pontífice— unas palabras sobre la supresión de la conciencia de sí, en los moribundos... Ya que el Señor quiso sufrir la muerte con plena conciencia, el cristiano desea imitarle también en este punto. Por otra parte, la Iglesia da a los Sacerdotes y a los fieles un «Ordo commendationis animæ» una serie de plegarias que deben ayudar a los moribundos a dejar la tierra y entrar en la eternidad. Si bien es verdad que esas oraciones conservan su valor y sentido, aun cuando se pronuncien, cerca de un moribundo inconsciente, con todo normal-

(75) Dir. Fr. Sacram. n. 58.
(76) Rituale Romanum, tit. IV, cap. V, Modus iuvandi morientes, nn. 3-4.

mente *procuran a los que pueden participar en ellas luz, consuelo, fuerza*. Y así la Iglesia da a entender que, sin graves razones no hay que privar al moribundo de la conciencia de sí mismo» (77).

Ahora bien, ¿cómo participará el moribundo en esos ritos sagrados, en esas súplicas impresionantes, de suerte que se sienta iluminado, consolado, robustecido, si no comprende su sentido, ni puede gustar sus delicias por estar cerradas a su entendimiento en una lengua inaccesible?

Todo esto da la razón a PIO XII, cuando atribuye ventajas pastorales a *la inteligibilidad* directa de los ritos sagrados, por medio del empleo de la lengua patria (78). De hecho la conciencia viva de la responsabilidad ha estimulado a la Jerarquía de las naciones más avanzadas en la Restauración litúrgica, a impetrar de la Santa Sede, el empleo del idioma materno, en la Liturgia Sacramental (79). No hay que negar a los fieles el derecho a entender y gustar el culto oficial de la Iglesia, y es que si la Liturgia es «el culto íntegro del Cuerpo Místico» todos los miembros de este cuerpo, pueden exigir una participación consciente y viva en los ritos sagrados, y los medios indispensables para encontrar en ellos la fuente imprescindible del verdadero espíritu cristiano. «Entendiendo mejor las oraciones del Bautismo, la Comunión, el Matrimonio, los últimos Sacramentos, los cristianos apreciarán el nacimiento, el matrimonio, la muerte y todo el tejido de la vida con criterio cristiano, con reacciones netamente cristianas» (80). La experiencia enseña el consuelo que procura a los fieles este descubrimiento de las riquezas de las plegarias sacramentales. Expresión de esta realidad emocionante es la gratitud que mostró aquel Católico Norteamericano, al adminisetrarle su Párroco los últimos Sacramentos en su lengua propia: «Gracias, Padre, por los auxilios espirituales y por el buen inglés...»

---

(77) AA.S 1957, p. 145.
(78) M. D. n. 59.
(79) «Las facilidades tan felizmente concedidas por la Santa Sede en orden a una mejor inteligencia de los ritos sagrados son, al mismo tiempo que un beneficio...., una llamada a la responsabilidad que incumbe a los ministros de la evangelización y la santificación del mundo». Así se expresó el Card. GERLIER en el Congreso de Asís. Cf. PIO XII y la Liturgia Pastoral. Estudios del Primer Congreso Internacional de Liturgia Pastoral. Asís, Roma, publicados por la Junta Nacional Española de Apostolado Litúrgico. Toledo, 1957, p. 92.
(80) Ib. p. 87.

La vitalización de *los Sacramentales* ha de seguir un ritmo acorde con la rehabilitación de los Sacramentos, ya que es decisión de la Iglesia que los Sacramentales acompañen y adornen siempre la administración de los Sacramentos. Aquí viene también la serie de Sacramentales, relacionados con la santificación de la vida diaria, instituídos por la Iglesia, no como obligatorios, pero de suma eficacia para la perfección de nuestras ocupaciones ordinarias, como el uso del agua bendita, la bendición de la comida con su acción de gracias, las bendiciones, consagraciones, exorcismos, procesiones, y no pocas funciones litúrgicas.

Ya hemos recogido la observación de PIO XII que atribuye a los Sacramentales, una eficacia peculiar dependiente sobre todo del influjo de la Iglesia, «ex opere operantis Ecclesiæ» en cuanto que es santa y actúa siempre en íntima unión con su Cabeza.

La Iglesia, al poner a nuestro alcance, estos ritos, estas fórmulas, los objetos consagrados, sólo pretende acercarnos a Dios por medio de CRISTO N.S., y obtenernos así, por su impetración, beneficios, en especial de orden espiritual. Tales gestos y plegarias rituales entran de lleno dentro de nuestra psicología, siempre inclinada a lo sensible, a lo simbólico, a lo metafórico. Más aún, y aquí está la razón íntima de su excelencia extraordinaria, por los Sacramentales, llegan a nuestras almas los últimos efluvios del Sacerdocio de CRISTO N.S. en todas las circunstancias de nuestra vida. Cuerpo y alma, moradas y objetos, días y horas, todo es bendecido por la Iglesia en nombre de CRISTO, quien orienta así la creación entera a su Padre, haciéndola entrar en la economía sobrenatural. »Y así —en frase de PIO XII— el Sacerdocio de JESUCRISTO se mantiene siempre activo en la sucesión de los tiempos, ya que la Liturgia (y todo sacramental público es un acto litúrgico), no es sino el ejercicio de este Sacerdocio. Lo mismo que su Cabeza, también la Iglesia asiste continuamente a sus hijos, los ayuda y estimula a la santidad...» (81) Por eso la Iglesia inculca el deber «de tratar con reverencia las cosas consagradas o bendecidas con bendición constitutiva» y prohibe «aplicarlas a usos profanos o impropios de éllas» (canon 1150), como sería usar el agua bendita para apagar la sed. El uso *«propio»* de los Sacramentales se desprende del fin por el que se bendice el objeto,

(81) M. D., n. 22.

así, por ejemplo, a veces se bendicen manjares para provecho no sólo de los hombres, sino también de los animales, y por lo tanto nada prohibe proporcionárselos a éstos. En este punto conviene atenerse a la estimación moral corriente, evitando siempre, en cuanto cabe, el escándalo. La irreverencia puede convertirse en sacrilegio, como sucede cada vez que se usa un cáliz consagrado para fines profanos.

Los diversos tipos de Sacramentales se resumen en el famoso verso latino: «*Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens*».

Orans, señala las plegarias oficiales de la Iglesia;

Tinctus, designa el uso del agua bendita y de los santos óleos;

Edens, abarca toda cosa comestible o potable bendecida;

Confessus, o sea la fórmula «Confiteor» y otros actos de compunción prescritos por la Iglesia;

Dans apunta las limosnas y otras obras de misericordia recomendadas por la Iglesia;

Benedicens: aquí vienen las bendiciones invocativas y constitutivas así como las cosas y personas consagradas o bendecidas con bendición constitutiva.

Los fieles pueden ser ministros de *las plegarias oficiales de la Iglesia*, en cuanto pueden participar activamente en el culto litúrgico subordinados al Ministro sagrado que ha de intervenir como representante ante Dios de la comunidad cristiana; por tanto, para que un seglar sea capaz de gozar del primer tipo de Sacramentales, necesita una unión actual o virtual con el Sacerdote, de suerte que, aun cuando rece en común el Oficio divino, sin la presencia del Ministro sagrado, no ofrece una plegaria pública; en cambio, cada vez que reza, a una con el Sacerdote, las Vísperas del Domingo y los días festivos, participa en la oración oficial de la Iglesia y así se convierte en Ministro de una acción litúrgica.

En el segundo tipo de sacramentales, figura *el agua bendita* cuyo uso en el hogar cristiano nunca se recomendará suficientemente. En este caso, tanto el agua, como la sal que lleva aneja, son exorcistadas, con la máxima autoridad de la Esposa de CRISTO, para que al rociar cualquier criatura, «sea espantado todo lo infecto del espíritu inmundo y arrojado lejos el terror del reptil ponzoñoso» (82).

(82) Ordo ad faciendam aquam benedictam. Rituale Romanum, tit. IX, cap. II.

A imitación de la Iglesia, el alma fiel ha de apreciar el uso frecuente del *agua bendita*, en su deseo de purificarse y triunfar de los embates del enemigo infernal que no puede menos de huír derrotado, espantado ante los misterios de la Fe. Sta. TERESA de JESUS, maestra en las lides del espíritu, confirma lo dicho con un testimonio de su experiencia personal. «Yo tuve gran temor y santigüéme, y desapareció (el diablo) y tornó luego. Por dos veces acaeció esto. Tenía allí agua bendita y echélo (sic) hacia aquella parte y nunca más tornó» (83).

Especial hincapié se ha de hacer en *las Bendiciones* y *Exorcismos*, que en abundancia tan rica pone la Iglesia a nuestra disposición. Y aquí nos parece oportuno distinguir las Bendiciones y exorcismos *públicos*, que requieren la actuación de un Ministro sagrado, en nombre de la Iglesia, debidamente diputado al efecto; y las bendiciones y exorcismos *privados* en caso de que la Iglesia autorice a los seglares ponerlos en práctica por su propia cuenta, como, por ejemplo, la Bendición paterna, la señal de la Cruz con el fin de ahuyentar y vencer los ataques de Satanás (84).

A propósito hemos mencionado *la bendición paterna*, ya que la S. Escritura le atribuye una eficacia peculiar: «La bendición del padre consolida las casas de los hijos (85), eficacia realzada en su valor, cuando el que da la bendición es un padre cristiano, partícipe no sólo de la paternidad y autoridad de Dios, sino también del Sacerdocio de CRISTO, y por tanto de su poder de bendecir. De ahí que el padre cristiano, consciente de su dignidad, ha de aprovechar las ocasiones más solemnes para dar a los suyos la bendición, en el nacimiento, bautismo, la primera comunión, en los aniversarios de fechas tan gratas, en el día onomástico, el día de la boda, la entrada en religión o en el seminario, en las enfermedades o crisis especiales, cuando se preparan a dejar el hogar para una ausencia larga, a la hora de la muerte, todas las noches antes de acostarse... El Devocionario oficial de la Diócesis de Munster, fija el rito siguiente: el padre signa la frente del hijo con la señal de la cruz y pronuncia la fórmula ritual: «Que te bendiga Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo.— R) Amén.

---

(83) Cf. Obras de Sta. TERESA de JESUS, edición del P. SILVERIO de Santa TERESA, C.D. Tomo I, Libro de la vida. Burgos, 1915, cap. XXXI, p. 249.

(84) Así también opina NOLDIN-HEINZEL, vol. III. De Sacramentis, Oeniponte, 1954, editio XXX, n. 44 d.

(85) Eclesiástico, III, 11.

La Liturgia Pastoral estimula con interés la práctica de *la Bendición de la mujer «post partum»*. Ceremonia de vivencias patriarcales, que más que a bendición, suena a felicitación materna dirigida por la Iglesia, a su hija fiel al deber de agradecer a Dios el don de la maternidad. La Iglesia Madre, en la Liturgia irradia satisfacción y compara la mamá feliz al Arca de la Alianza, aplicándole el salmo 23, compuesto para celebrar la entrada triunfal del Arca Santa en el monte de Sión. El corazón materno de la Iglesia se expansiona en deseos de que las puertas se abran de par en par, porque esa mujer ha recibido del Cielo el beneficio de la fecundidad. Ha sido como la Virgen Madre, de corazón puro, ya que ha buscado en el matrimonio el cumplimiento de la misión que el Señor le ha confiado: traerle al mundo nuevos adoradores, y así no puede menos de felicitarla por el acierto de agradecer al Altísimo la bendición de las bendiciones: la maternidad. De veras: «Esta recibirá la alabanza del Señor, porque es del linaje de los que le buscan» (86).

El Ritual Romano dedica una sección especial a los *Exorcismos,* dándonos así a entender que, además de la intervención ordinaria de los demonios, en el orden moral, se ha de reconocer influencias *extraordinarias* e *insólitas,* con que los ángeles apóstatas atormentan los mismos cuerpos, en grados diversos.

Es verdad que los fenómenos propios de las obsesiones diabólicas, tanto externos, como internos se deben también a tendencias mórbidas, y así la Iglesia distingue fenómenos de ambos órdenes y no ignora que erróneamente se puede tomar por posesos a enfermos, y viceversa; por eso con sabiduría maravillosa, precisa las condiciones imprescindibles para proceder al uso del exorcismo público.

Ante todo se requiere permiso especial y expreso del Ordinario, quien no lo puede dar sino a un Sacerdote que se distinga por su piedad, prudencia e integridad de vida; así y todo, el Sacerdote escogido, antes de aplicar los exorcismos, ha de cerciorarse, por medio de una investigación cuidadosa y prudente, de que se trata realmente de un caso de posesión diabólica (canon 1151). Nuestro Ritual va más allá, precisando las señales más evidentes para discernir la presencia del demonio: hablar una lengua desconocida o entenderla al que la habla; descubrir cosas distantes u ocultas; mostrar fuerzas superio-

(86) Rituale Romanum, Tit. VIII, c. VI, El Ritual Francés (p.151-154), permite celebrar esta ceremonia en lengua vulgar a excepción del salmo y la bendición.

res a la edad y estado; y así otros indicios semejantes que, en el caso de que concurran varios, ofrecen mejores garantías (87).

«*Ne facile credat*» insinúa el Ritual; y así si faltan señales preternaturales que indican *con certeza* la posesión diabólica, el Sacerdote ha de abstenerse de intervenir: la paz de las almas, la salud mental, el bien del mismo paciente a quien el uso frecuente de exorcismos puede perjudicar no poco, si sufre solo una enfermedad natural, imponen el deber de guiarse siempre por una actitud imparcial, basada en fenómenos ciertos, y no en impresiones más o menos seguras. Esta orientación prudente de la Iglesia no puede menos de impresionar saludablemente a los profesionales de la medicina y la psiquiatría: «Tu Iglesia es superior a las demás Iglesias; *Elle fait la police du merveilleux*» confesaba un Doctor incrédulo al P. Tonquedec, Exorcista de París y tal es la impresión que ha de dejar la Iglesia en casos semejantes (88).

No solo los hijos de la Iglesia, sino también los Catecúmenos y paganos pueden someterse con fruto al influjo de los exorcismos y de hecho en países paganos donde el diablo campa por sus respetos, la intervención del Ministro sagrado causa efectos maravillosos, no sólo en los posesos, sino también en los testigos que no pueden menos de abrir los ojos a la luz de la fe y así Satanás de enemigo de las almas se convierte en cooperador del Misionero (89).

Conviene repetir: nada impide que los fieles por su propia cuenta practiquen exorcismos *privados* ya que para ahuyentar las tentaciones y ataques del demonio, contribuyen eficazmente los misterios de la Fe, y así en presencia de la señal de la cruz y al nombre de JESUS, en virtud del agua bendita y otros ritos semejantes, no pueden menos de sentirse atormentados y derrotados.

Por propia experiencia hablaba S. ANTONIO ABAD, cuando recomendaba a los suyos el uso de la santa cruz ante los ataques de Lucifer: «Los diablos temen el trofeo de la cruz en el que el Salvador despojando las potestades aéreas, las expuso al desprecio» (90). SUAREZ atribuye a la señal de la

(87) Rituale Rom., Tit. XII, c. I, n. 3.
(88) Cf. JOSEPH TONQUEDEC: Les maladies nerveuses et les manifestations diaboliques. París, 1938. Preface et chap. VI.
(89) Cf. Le Diable dans les Missions, par PAUL VERDUN, o El Siglo de las Misiones, Bilbao, Junio, 1939.
(90) Vita Sancti Antonii Abbatis.— Migne, Patrologia Latina, 73,142.

cruz otra eficacia peculiar: «vis impetrandi fundata... *in sanctitate totius Ecclesiae*» «la eficacia de impetrar basada... en la santidad de la Iglesia» (91).

Para completar este tema inagotable, conviene añadir una o dos observaciones, sobre *los Entierros,* tales como hoy en día se estilan en los países de cultura hispánica. Sinceramente confesamos que nunca sentimos tan hondamente la distancia que media entre el Ritual en boga, y las exigencias de la Pastoral moderna. Da pena presenciar las ceremonias de los Funerales en nuestras parroquias urbanas o rurales: la familia del difunto, sumida en un mar de penas interiores, por la pérdida de un ser querido, ha de aguantar el canto prolongado del Oficio de Difuntos, sin entender una palabra, sin respirar la brisa consoladora que refresque y renueve el ambiente cargado del alma.

El Ritual Latino-Francés ha logrado transformar en gran parte las funciones de la sepultura, dando cabida en sus ritos a la lengua patria, reservando al Ministro sagrado la misión de transmitir, en nombre de la Iglesia, a la familia en duelo, el mensaje espiritual de consuelo y aliento; con ello la liturgia en Francia ha conseguido la solución oportuna para orientar debidamente un suceso que tarde o temprano ha de llamar a las puertas de toda familia cristiana. Es impresionante la atención recogida con que los asistentes acogen el mensaje consolador que les ofrece el Sacerdote, como representante de la Iglesia:

> Durante esta ceremonia de la Absolución litúrgica —les dice— «rezábamos en voz baja el «Padre nuestro» la oración perfecta que nos enseñó CRISTO N.S., y que cobra en esta circunstancia, un valor particular. Tenemos en el Cielo, un Creador, un Señor temible, pero al mismo tiempo Padre, lleno de bondad| El es *nuestro* Padre: El escuchará, pues, de buen grado nuestras plegarias fraternas, por el alma de quien tánto amamos y a quien acaba de llamar a Sí. Por muy dolorosa que sea nuestra pena, le decimos: «*Padre, hágase tu voluntad,* pues sabemos que siempre quieres nuestro bien. *Vénganos a nos tu reino,*

(91) F. SUAREZ.— De Sacramentis, Disp. XV, n. 14. En la misma sección IV, SUAREZ afirma de los Sacramentales: «Apud Deum magnam vim habent ad impetrandum, diligit eam (Ecclesiam) tamquam sponsam (ib. n. 7). «Patres hunc effectum in dæmones, tribuunt... sanctitati Ecclesiæ» (ib. n. 11).

ese reino de justicia y gozo perfectos, donde todos nos volveremos a encontrar reunidos, si *Tú nos libras del mal*, del solo mal verdadero que es ser separado de Tí» (92).

Las Diócesis Alemanas han ido más adelante ya que, por vías legales, han logrado introducir la lengua patria en casi todo el Oficio de los Difuntos. Es de esperar que los países misionales adoptarán parecida actitud, de acuerdo con la facultad que les ha otorgado la S.C. de Propaganda Fide, de emplear en la administración de los Sacramentos y Sacramentales, el Ritual bilingüe. En este interés de adaptación y aproximación litúrgica, las Misiones están dando ejemplos qué imitar y admirar a toda la Cristiandad (93).

El Oficio de los Difuntos necesita una revisión a fondo, una adaptación que haga resaltar el aspecto estimulante de la misericordia divina: *Qui MARIAM absolvisti; et latronem exaudistis mihi quoque spem dedisti!* En el nuevo Oficio convendría destacar la nota pascual que vibra en la antífona: *In Paradissum deducant te Angeli!...* Condúzcante los Angeles al Paraíso; a tu llegada recíbante los Mártires y te acompañen a la ciudad santa de Jerusalén. De esta suerte, la muerte perdería su aspecto lúgubre, aterrador que aparta a tantas almas de considerarla como la puerta del cielo.

Hoy en día, a falta de medios más apropiados y al alcance de las almas, entra dentro del espíritu cristiano, poner a disposición de los fieles en los reclinatorios, un manual como el del P.A.ASCONDO: *Libro Exequial litúrgico en latín y castellano*, que ofrezca a cada uno de los presentes, el texto traducido de los salmos, lecciones, cánticos y oraciones, con que la Iglesia implora la misericordia del Señor para la persona recién fallecida.

El Responso cantado al final de la Misa está reclamando un breve comentario que puede poner en labios del Oficiante palabras de consuelo y aliento para los ánimos afligidos por la pérdida de un ser querido. No estará mal tener preparados cánticos en lengua vulgar que expresen, una vez terminadas las ceremonias litúrgicas, ya en la iglesia, ya en el cementerio, sentimientos en armonía con el estado psicológico de los asistentes. En este sentido, una versión parafrástica del Oficio

(92) Ritual Francés, p. 169.

(93) Cf. Mission Bulletin.— Hong-Kong. A living Liturgy. November, 1958; A. Liturgy for the people, January, 1959, p. 17-24. Periodica, Roma, 1959, I, p. 102-104: Indulta Liturgica pro Ecclesiastica Provincia Agraensi (India).

de los Difuntos que se celebra el 2 de Noviembre, podría dejar una impresión inolvidable, especialmente, a base de las lecciones de San AGUSTIN que tratan de los deberes para con los cuerpos y las almas de los difuntos (94).

En tales trances suenan en las almas desoladas, como un mensaje celestial, las melodías de la VIGILIA BIBLICO-LITURGICA de los Difuntos, publicada por Apostolado Litúrgico de Medellín. En especial merecen una sincera recomendación las Preces comunitarias con la petición final:

CORO: Te rogamos, Señor:

También por todos los que seguimos luchando en este valle de lágrimas: que te dignes consolarnos y reunirnos luego en el esplendor de tu gloria: TODOS: Concédele, Señor, el descanso eterno.

La función paralitúrgica aquí recomendada tiene la ventaja de una orientación sumamente acertada para servir de funerales en las iglesias rurales desprovistas de sacerdote. La restauración litúrgica busca con afán el método de celebrar *funerales sin sacerdote*. La Vigilia mencionada presenta una solución, a juicio nuestro, muy en armonía con la situación de muchos pueblos y veredas de las Diócesis Colombianas.

Los Responsorios que entre nosotros se rezan o cantan por los Difuntos, encontraron una acogida favorable en los Decretos del Concilio Plenario de la América Latina que alaba esta devoción de nuestro pueblo, y así no se le puede negar su carácter de plegaria oficial. El Pastor sagrado se ha de mostrar celoso por fomentar esta práctica de piedad, expresión sincera de una fe ardiente en el dogma del Purgatorio (95).

La Iglesia concede a *las Procesiones* un puesto de honor en la vida espiritual del pueblo cristiano; ya «para excitar la piedad de los fieles, ya para recordar los beneficios de Dios, y darle las gracias, ya para implorar el socorro divino» y espera de tales manifestaciones públicas de fe, «frutos saludables de piedad cristiana». En este punto la Pastoral Litúrgica encuentra un campo amplísimo para *el reajuste* de las Procesiones a las exigencias del ambiente moderno. De hecho, fuera de las Procesiones *ordinarias* taxativamente señaladas en el

(94) Cf. El Misterio de la Muerte y su celebración.— Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires, 1952, p. 317ss.
(95) Cf. ALONSO ARTEAGA YEPES.— Los Responsorios a las Animas del Purgatorio. CATHEDRA, 1957, IV, p. 503-519.

Ritual, que se han de atener a las rúbricas y a los himnos latinos, pueden organizarse las Procesiones *extraordinarias* que el Ordinario local puede acomodar a la formación religiosa de la grey señalando ritos, plegarias, melodías más en armonía con la experiencia pastoral (96).

No hay por qué insistir en la importancia capital del *Oficio divino* en la Liturgia de los Sacramentales; pero sería una utopía sugerir a los fieles el rezo del Breviario tal como la Iglesia lo impone a los Clérigos Mayores. Mucho más acertado parece poner en manos de los seglares las traducciones de las Horas Canónicas reducidas y ajustadas a su grado de formación tanto literaria como ascética. A esta adaptación se debe el éxito maravilloso que han logrado los Breviarios de los fieles, como *el Libro de Horas,* publicado por las Abadías Benedictinas Encalcat-Silos; *el Oficio Divino Parvo,* encargado y recomendado por el Episcopado Alemán; *el Rezo del Oficio Divino acomodado para los seglares,* selección y traducción del benemérito Dr. C. Sánchez Aliseda; *el Oficio de la Santísima Virgen,* realzado por un Autógrafo de S.S. PIO XII, traducido a varias lenguas, entre ellas, al español, y usado en el rezo comunitario de no pocas Congregaciones Religiosas laicales (97).

Hoy en día, la Santa Sede, muestra una amplitud de miras, muy en consonancia con la Liturgia Pastoral y así no tiene reparo en que cada Instituto Religioso o Secular, adopte el Oficio coral, más conforme con su espíritu. En concreto la S. Congregación de Religiosos sigue la corriente de «hacer, dejar hacer, dar a hacer, hacer hacer». En otros términos, dicho Dicasterio Romano ha optado por conceder amplia libertad a la iniciativa privada, estimular a la acción, proponer el objeto de deliberación, examinar y sancionar el resultado de la inves-

(96) La Instrucción S.C.R., 1958, confirma lo dicho en el texto: «En las Procesiones descritas por los libros litúrgicos, empléese la lengua que los mismos libros prescriben o admiten; mas en las Procesiones que se celebran a modo de ejercicios piadosos, se puede usar la lengua más conveniente para los fieles». n. 15.

(97) Los monjes de Encalcat advierten en el Prólogo: «Este *Libro de Horas* no es el Breviario, ni pretende reemplazarle o modificarle ....; se dirige a las almas deseosas de orar con la Iglesia y como la Iglesia, más obligadas a renunciar al Breviario». Tanto *el Oficio Divino Parvo,* preparado por H. FLEISCHMANN, O.S.B., como el *Oficio Parvo de la Sma. Virgen,* edición BEA, en su versión castellana, han sido publicados por la Editorial HERDER, Barcelona. *El Breviario de los Fieles,* ordenado por el Dr. ALISEDA, pertenece a la Editorial Villamala, Barcelona.

tigación colectiva (98). Respecto de los Nuevos Oficios o de rezarlos en el idioma patrio, la S. Congregación de Religiosos, no suele otorgar el permiso de modificar «in perpetuum» las prácticas aprobadas en el Instituto, sino a manera de ensayo experimental, para cinco años, con las condiciones siguientes:

a) nada haya en las Reglas y Costumbres que se opongan al cambio;

b) sea concorde el voto sobre la nueva devoción;

c) con el cambio no se trastorne la distribución del tiempo ni el orden doméstico (99).

Ya en el siglo XVI, el célebre Cardenal CONTARINI, reconocía que el rezar sin entender lo que los labios pronuncian «carece del fruto que sacarían (las Religiosas), de comprender las plegarias que dicen con la boca... ya que *se edificarían* del sentido piadoso de las oraciones» (100).

A la luz de las consideraciones anteriores, el CONSEJO EPISCOPAL de la AMERICA LATINA (C.E.L.A.M.), consciente de que el interés por restaurar la vida litúrgica, entra de lleno en la necesidad apremiante de renovar la vida religiosa de estos países, busca ansioso los medios más a propósito para fomentar una participación activa más intensa y viva de los fieles en los ritos cultuales. Ya en la Conferencia de Río Janeiro, presentó su voto para que se solicitara de la Santa Sede la autorización de elaborar un Proyecto de RITUAL BILINGUE, para las naciones americanas de lengua española.

El proyecto sometido al examen de las Comisiones Litúrgicas Nacionales, y luego a las Conferencias Episcopales, está esperando la aprobación oficial de la S.C. de Ritos, para convertirse en consoladora realidad tan en armonía con las exigencias de la Pastoral moderna (101).

---

(98) Revue des Communautés Réligieuses, 1952, p. 184-187.

(99) Cf. Commentarium pro Religiosis, 1953, p. 263-266, 1959, III, p. 197.

(100) Card. CONTARINI.— Opera omnia, 1545. He aquí el texto latino: «Sentiendum valere *ex affectu et intentione* qua intendunt Deum orare et sanctos... Caret tamen *ex fructu* quem perciperent, si orationes eas quas ore proferunt, etiam *intelligerent*, nam et speciatim intenderent animum et mentem in Deum... et *magis aedificarentur* ex sensu pio earum orationum quas ore proferunt».

(101) Cf. FIORELLO CAVALLI, S.I. Ritual Bilingüe para la América Latina. La Civiltá Cattolica, 1959, II, p. 192-606, artículo reproducido en el Boletín Informativo del Consejo Episcopal Latino Americano (C.E.L.A.M.), n. 27, Agosto, 1959, p. 164.

III — La Predicación al servicio y en el espíritu de la Liturgia

Salta, pues, a la vista que el Pastor sagrado no logrará la ansiada renovación litúrgico-pastoral, en la Parroquia, sin su intervención práctica y doctrinal, y así conviene inculcar la medida tan oportuna adoptada por los Padres del Concilio de Trento, medida repetida tanto por S.S.PIO XII en la Encíclica «Musicæ Sacræ», como por la reciente Instrucción de la S.C. de Ritos.

> «Manda el Santo Concilio a los Pastores y a cuantos tienen cura de almas que, frecuentemente durante la celebración de las Misas, (es decir, en la Homilía que sigue el Evangelio o cuando se explica la Catequesis al pueblo cristiano) por sí o por otro, expongan algo de lo que en la Misa se lee, y entre otras cosas expliquen algún misterio de ese santísimo Sacrificio» (102).

Otro tanto ordena la Iglesia en la administración de los Sacramentos, cuya eficacia, uso y provecho, así como el significado de las ceremonias, se han de explicar esmeradamente, de acuerdo con los Santos Padres y la doctrina del Catecismo Romano, en cuanto se pueda hacer fácilmente (103).

Tal es la norma que ha seguido el MANUAL TOLEDANO, incorporando en los ritos sagrados, textos del Catecismo Romano y no pocos extractos de las Catequesis de los Santos Doctores AMBROSIO y AGUSTIN; pero hay que reconocer que dichas Catequesis resultan largas, mal repartidas y en varios casos, poco adaptadas a la mentalidad moderna (104).

La Liturgia Pastoral aspira a hacer que esta Predicación sea tan frecuente como en tiempos remotos, cuando casi todos los sermones se inspiraban en el texto leído o cantado durante la función sagrada, en el misterio de la fiesta, o en el significado de los ritos cultuales. De hecho tal predicación no puede menos de ofrecer al pueblo fiel, manjar sólido ya que la Liturgia, a juicio de PIO XI, siempre ha sido el instrumento prin-

---

(102) S. Concilio de Trento, sesión 22, cap. 8. Instrucción S.C.R. 1958, n. 22, d. Encíclica: «Musicæ sacræ» AAS. 1956, p. 17.
(103) S. Concilio de Trento, sesión XVIV, De Reform. cap. 7. Rituale Rom. tit. I, c. 1, n. 10.
(104) Ponencia del Emmo. Card. GERLIER, en el Congreso de Asís: Los Rituales Bilingües y la eficacia pastoral de los Sacramentos. Estudios del Congreso, p. 82.

cipal del magisterio ordinario de la Iglesia (105); además excita la curiosidad, pues a todos agrada entender y saborear los textos y escenas que se están contemplando continuamente; impresiona los corazones, al expresar los sentimientos de piedad más importantes; en fin, fomenta la práctica de las virtudes cristianas, en cuanto que la Liturgia es maestra eficaz de la vida moral y ascética. Si así se orientara la Oratoria sagrada, habría que aceptar el aserto de PIO XI: «Para formar al pueblo en las verdades de la Fe y elevarlo a las alegrías interiores de la vida, las solemnidades anuales de los sagrados misterios son mucho más eficaces que los documentos, aun los más solemnes del Magisterio eclesiástico»... y es que «extienden su influjo saludable al entendimiento y al corazón, y por tanto al hombre entero» (106). Si el Apostolado Litúrgico lograra realizar en toda su amplitud este punto de su programa, se reanimaría el espíritu de familia, como sucedía en los siglos pasados, cuando todos aun los más sencillos, estaban al corriente del orden, el grado y el significado de la fiestas cristianas.

Las mismas razones militan para verificar *la enseñanza del Catecismo* del espíritu litúrgico. La Catequesis a los niños no tiene otro fin que el de guiarlos al encuentro de Dios en CRISTO N.S. y así por su exigencia íntima la Catequesis ha de ser teológica, cristocéntrica, bíblica, *litúrgica*, concreta, caracteres que distinguen el Catecismo aprobado por el Episcopado Alemán para todas sus Diócesis. En este Catecismo la Liturgia está presente en todas sus páginas, no juxtapuesta, sino fusionada con los mismos temas tratados. Aquí todo el ambiente es litúrgico y se pasa lógicamente de las consideraciones abstractas a las sugerencias de orden moral y vida litúrgica, como puede apreciarse ya en la cuestión introductoria: grandeza de nuestro destino y nuestra misión en la tierra. Todo el tema tiene por punto de arranque, el rito bautismal: y llega a esta conclusión: «En el Bautismo, por boca de nuestro padrino, hemos confesado la Fe, hemos renunciado al demonio y al pecado, y prometido vivir como hijos de Dios» (107).

Otra iniciativa muy a propósito para la vitalización de la

(105) PIO XI en la audiencia concedida el 12 de Diciembre de 1935 a Dom. B. CAPELLE. Cf. Le vrai visage de la Liturgie. Cours et Conférences de la Semaine Liturgique, 1937, vol. XIV. Abbaye du Mont César. Lovaina, 1938, p. 256-257.
(106) AAS. 1925, p. 603.
(107) Catecismo Católico. Editorial Herder, Barcelona, 1957. Introducción, p. 13.

Liturgia Pastoral, la sugiere la «Mediator Dei»: «Para que el pueblo cristiano logre conseguir bienes sobrenaturales cada vez en mayor abundancia, (los Pastores sagrados) se han de esmerar en instruírlo sobre los tesoros de piedad encerrados en la Liturgia, por medio de oportunas predicaciones, y sobre todo con discursos, conferencias, semanas de estudio y otras semejantes iniciativas». Para el logro de meta tan elevada apunta el Papa a los Miembros de la Acción Católica (108). De ahí la importancia, por no decir, la necesidad, de organizar dentro de los núcleos más importantes del Apostolado seglar, círculos de estudios relacionados con la Liturgia Pastoral, conferencias de temas cultuales, prácticas del canto sagrado...; toda esta actividad dará por fruto un grupo de apóstoles entusiastas del movimiento litúrgico, no sólo en el ámbito parroquial, sino también en la esfera diocesana.

Este grupo escogido ha de jugar un papel de primera importancia en la participación de los feligreses en el Santo Sacrificio, en unión con el Sacerdote, el de ser *el núcleo central* que oriente, dirija y refuerce tanto el rezo como el canto de la asamblea cristiana. De hecho para elevar al pueblo a la Liturgia y adaptar la Liturgia al pueblo, hacen falta guías dotados de psicología religiosa comunitaria que han de tener en cuenta que el tiempo y la perseverancia metódica son dos factores decisivos en la educación litúrgica de la Parroquia.

Toda la perseverancia metódica, en este punto, se reduce a forjar grupos selectos de jóvenes, base de una renovación litúrgica profunda y generalizada. Todo lo demás: preparar el ambiente propicio para la reforma, iniciar al pueblo en la participación comunitaria, educar en la música sagrada, vendrá por añadidura. La esperanza en una restauración litúrgica fecunda, radica en la vitalización de la pedagogía orientada al Evangelio y al culto oficial de la Iglesia.

El Directorio Francés de la Misa, inculca la importancia del «*equipo litúrgico parroquial*» elemento imprescindible para que el Párroco lleve adelante la renovación litúrgica y para infundir su espíritu a toda la comunidad (109). Y entre las conclusiones adoptadas por el Centro de Pastoral Litúrgica de París en su Congreso de 1959, figura la siguiente: «Un equipo litúrgico *restringido* que abarque al organista, a los cantores, lectores, Comentador, ayudantes de Misa, agentes de aco-

(108) M. D., n. 200.
(109) Dir. Fr., Misa, n. 100.

gida y orden, es indispensable para que esos diferentes actores de la celebración litúrgica, colaboren fraternalmente....

Un equipo litúrgico más amplio podría agrupar, con gran provecho, al rededor del anterior, a todos los que indirecta pero eficazmente, cooperan a la celebración del culto: sacristán, señoras que reparan los ornamentos, o adornan la iglesia.... Solo el Párroco tiene gracia de estado para formar y animar dichos equipos... Pero tiene que precaverse de la tentación de querer hacerlo todo por sí mismo. Los miembros del equipo litúrgico son colaboradores, y no meros agentes de ejecución» (110).

IV — La Renovación de las funciones vespertinas.

La santificación del Domingo y demás fiestas de precepto, no puede menos de impresionar el ánimo del Pastor Supremo de la grey cristiana. De veras es lamentable el contraste entre lo que debería ser el descanso dominical y lo que es en realidad para la mayoría de los católicos. Por otra parte no es exagerado afirmar: «Tal Domingo, tal vida cristiana; tal Domingo, tal Parroquia». Y es que —como se expresa S.S. PIO XII— la técnica, la economía y la sociedad manifiestan su grado de salud pública por la manera con que favorecen o se oponen a la santificación del Domingo» (111).

Lo importante es poner en práctica la norma pastoral que señala la «Mediator Dei»: «buscando los medios más a propósito para atraer y estimular la piedad de los fieles» (112). De hecho bastaría llevar a la práctica las principales orientaciones de dicha Encíclica, para dar un paso gigantesco en la santificación de las fiestas.

A decir verdad, la experiencia enseña que las Vísperas en latín, por grande que sea el empeño del Clero, para que resulten solemnes y atrayentes, se exponen a una fracaso cada día más resonante, ni lograrán los dulces consuelos que procuraban a AURELIO AGUSTIN, aún Neófito «los suaves acentos de las palabras de la Iglesia». En este sentido quizá rendirían frutos más abundantes y duraderos, las Vigilias Bíblico-Litúr-

---

(110) Conclusiones de la reunión de 1959, celebrada por el Centro Pastoral de Litúrgico de París, 1-3 de septiembre 1959: Los actores de la celebración litúrgica, según la Instrucción de la S.C. de Ritos. Documentation Catholique, 20 septiembre 1959, n. 1312, col. 1209-1214. — Ephemerides Liturgicæ, 1959, VI, pp. 442-446.

(111) AAS. 1953, p. 407.

(112) M. D. n. 148.

gicas, la misma adaptación de las Vísperas a las exigencias de la Pastoral moderna, al estilo de las ALABANZAS VESPERTINAS, compuestas por el Redentorista E. GOICOECHEA; el canto de los salmos en el idioma patrio, según las melodías de GELINEAU, como se estila en no pocas parroquias, con honda satisfacción de los fieles. El pueblo no puede menos de vibrar de devoción y consuelo al contacto con esos cantos sagrados, cortos, sencillos, penetrados de sabor litúrgico, enriquecidos de sabroso contenido bíblico, y caracterizados por una robustez viril, propia de los hijos de Dios cuando adoran a su Padre Celestial. Con ello se logra que los Salmos de David resuenen de nuevo en las iglesias y aun fuera del templo, como sucedía en tiempo de San JERONIMO quien atestigua: «No se oía en Belén otro canto que rompiese el silencio que el de los Salmos; el campesino guiando su carro de labranza, cantaba el Alleluya; el segador aliviaba el peso del día con el canto de los Salmos; el viñador, al podar sus cepas, tenía siempre en sus labios alguna frase de David» (113).

La Iglesia desde sus albores puso en labios de sus hijos esos bellos poemas bíblicos, ya en forma responsorial, ya a modo de salmodia alternada. En la legislación actual, durante las funciones litúrgicas solemnes los Salmos solo se pueden cantar en latin; pero no faltan ceremonias durante las cuales está permitido cantarlos en la lengua nacional: Misas Comunitarias; Vigilias Bíblico—Litúrgicas; Cultos vespertinos: Novenas, Triduos, Via-Crucis, Devociones populares, Ejercicios Espirituales; Misiones Parroquiales; Peregrinaciones, Congresos, Semanas de estudios, administración de los Sacramentos y otras muchas más. Es verdad que tales funciones no serían litúrgicas, pero también las ceremonias *Para-litúrgicas* han merecido la aprobación plena de la Iglesia, una vez que ha intervenido la autorización del Prelado Diocesano.

La «Mediator Dei» alude a *las funciones para—litúrgicas* atribuyéndoles una importancia y dignidad peculiares, de suerte que «merecen ser consideradas como incluídas, de algún modo, en la organización litúrgica». Si bien en la Encíclica sólo se mencionan los ejercicios populares de los meses de mayo y ju-

(113) Citado por el Dr. CASIMIRO SANCHEZ ALISEDA. Introducción a los 22 Salmos. Salmodia del P. Gelineau, S.I. Zaragoza, 1958, p. VIII: Uso pastoral litúrgico de los Salmos. Ahí encontrará el lector sugerencias muy atinadas sobre el sentido comunitario del canto del Salterio, adaptado a las exigencias de la Pastoral moderna.

nio, así como el Via—Crucis, no cabe duda que podría alargarse notablemente la lista de tales prácticas piadosas. Claro está que a toda costa se ha de evitar violentar tales funciones con el afán de que cobren aspectos y valores litúrgicos. Pero no puede menos de agradar a la Iglesia el celo por suscitar nuevas formas de Para—Liturgia que, inspiradas en el culto oficial, «procuran al pueblo un conocimiento más elevado y lo preparan a participar con espíritu cristiano, en los ritos sagrados». (114)

No pocas de tales iniciativas saludables han logrado la aprobación del Episcopado Francés, como lo dió a conocer en Nota Oficial: «Las Para—Litúrgicas no deben pretender sustituír a la Liturgia, ya que su fin es *servirla*. Que tengan por blanco la iniciación de los principiantes, o la instrucción de un grupo de fieles, las Para—Liturgias han de ayudar a los participantes a adquirir progresivamente una inteligencia mejor de la plegaria oficial de la Iglesia, animarlos a practicarla, inculcarles su amor, hacerles penetrar en sus riquezas». Y añade la Nota Episcopal: «la composición y la ejecución de las Para—Liturgias requieren cuidado, discreción, valor artístico y sentido litúrgico... Hemos de emplearlas sin exceso y con tino». (115)

De «fenómeno tranquilizador» califica L. Bouyer estas iniciativas modernas, orientadas a la lectura de la Biblia y la oración comunitaria; «y tanto la lectura como la oración están inspiradas en los grandes temas del misterio cristiano, tal como se encuentran en la auténtica tradición litúrgica». «Así empezamos —observa Bouyer— a volver a encontrar una atmósfera semejante a la que vió desarrollarse la Liturgia en el gran período creador de su historia. Nada podía conducir mejor a una verdadera revitalización de la Liturgia, a una renovación que le devuelva toda la riqueza y plenitud de vida que había perdido poco a poco, a través de la Edad Media». (116)

Por otra parte, como tales funciones para—litúrgicas no revisten carácter oficial, para legitimarlas no hace falta la intervención directa de la Santa Sede; basta someterlas a la censura de la autoridad diocesana (canon1261). A este respecto la S. C. de Ritos ha declarado, en rescripto peculiar, que «deja al

---

(114) M. D. n. 170-173.
(115) Documentation Catholique, París, 1954, n. 1176.
(116) Louis Bouyer. «Piedad Litúrgica». Traducción del Monasterio Benedictino, Cuernavaca, México, 1957, p. 81.

juicio del Ordinario la celebración de las Vigilias Bíblico— Litúrgicas, que deben terminar con la Bendición Eucarística.» (117)

Tales Vigilias, que han encontrado doquiera una acogida ferviente, entusiasta, se suelen celebrar en la lengua patria y se distinguen por su empeño en reproducir los trazos generales del culto litúrgico antiguo: 1. Dios habla por medio de la Palabra Revelada; 2. El pueblo responde a Dios, en el Responsorio; 3. El Presidente, en nombre de la Iglesia, interpreta la Palabra de Dios; 4. La Asamblea, en forma de Letanías, invoca el socorro del Altísimo; 5. El Presidente, en la Colecta, recoge los deseos de la Asamblea, expresándolos en voz alta. (118)

Al Apostolado Litúrgico de Medellín le cabe el alto honor de ir al frente de este movimiento renovador en toda la América Latina, con las Vigilias de la Sma. Trinidad, la Eucarístia, la Madre de Dios, los Fieles Difuntos; vigilias que, ligeramente modificadas, pueden servir de *Culto Comunitario Dominical* en los pueblos y veredas donde, por falta de Clero, no se celebra la Santa Misa. (119)

No faltan otros sistemas para—litúrgicos, ideados con el fin de rehabilitar el culto vespertino, explotando el tesoro inagotable de «salmos, cantos e himnos espirituales», de acuerdo con las exigencias pastorales de cada Parroquia.

El mismo *Rosario*, cuyo rezo a secas resulta monótono y poco instructivo, recobraría matices atrayentes y valores preciosos si cada misterio fuera acompañado de una meditación, mejor dicho, contemplación afectiva. Los mismos Evangelios suministran material amplio y muy apto para este ejercicio piadoso.

Muy acertado nos parece en especial para la época de Cuaresma, *el sistema de lectura meditada*, a base de la parte ins-

---

(117) Hechos y Dichos, Zaragoza, 1958, p. 390. Ecclesia, Madrid, 18 enero, 1958, p. 74-75.

(118) Las Vigilias en cuestión muestran una tendencia notable a adoptar las leyes de la Liturgia antigua que, según los estudios históricos de Jungmann, siguen la orientación señalada en el texto. Cfr. «Des lois de la célébration liturgique». París, 1957. El Apostolado Litúrgico de Medellín ha divulgado un estudio sólido sobre este particular: Vigilias Bíblico-Litúrgicas. Información acerca de las Vigilias y Ceremonial de su celebración.

(119) El equipo completo que para la preparación y celebración de una Vigilia ofrece el Apostolado Litúrgico de Medellín abarca: 1. *Los Guiones* con el texto completo de la Vigilia y su explicación; la letra y música de los Invitatorios, Responsorios, Himnos y Letanías; 2. *Hojas responsoriales*: síntesis del Tema de la Vigilia con las respuestas de la asamblea; 3. *El Disco*: presenta grabada toda la Vigilia para facilitr los ensayos y orientar su celebración.

tructiva de la Misa del día siguiente. De parte del Sacerdote Director bastarán unas breves y sencillas sugerencias que aclaren el texto sagrado. Más aún, convendría que de ley ordinaria la sugerencia se redujera a una sencilla lectura, haciendo hincapié en ciertos puntos más difíciles y poniendo de relieve lo que tiene mayor interés para la vida cristiana.

Especial empeño se ha de poner en la revitalización de *las funciones eucarísticas vespertinas* hasta convertirlas en focos de renovación interior, por medio de un reajuste mayor a las exigencias pastorales de cada comarca. De paso, no estará demás resaltar que las funciones eucarísticas, a excepción de la Bendición misma del Santísimo, más aún, las Procesiones Eucarísticas, a no ser la del Corpus Christi, por muy solemnes que sean, admiten plegarias y melodías en lengua vulgar. La reciente Instrucción Romana declara: «La Bendición Eucarística es verdadera acción litúrgica; por lo tanto debe hacerse como se describe en el Ritual Romano, en el título X, c., 5, n. 5». El texto al que nos remite la Instrucción sólo señala como canto latino el «Tantum Ergo» con su versículo y oración correspondientes; y así deja a la discreción del Rector de la iglesia la selección de los motetes, las oraciones y el idioma que se han de emplear. Con todo, está prohibido cantar en lengua patria los textos netamente litúrgicos traducidos al pie de la letra como el «Te Deum». (120) He aquí una oportunidad excelente para promover las melodías populares, apropiadas a los ritos sagrados, henchidas de ideas más que de sentimentalismos; estrofas fáciles de cantar y entender. La solución de este problema es urgente si se quiere disipar cuanto antes esa impresión deprimente que causa el pueblo cristiano, de un pueblo aburrido, en los momentos más graves de la vida, cuando está ofreciendo al Altísimo el obsequio de su adoración.

A manera de modelo, nos es grato presentar el esquema del culto para—litúrgido eucarístico que cada Domingo por la tarde se celebra en la Capilla del Socorro, en Tolosa de Fran-

(120) «Decreta Authentica S. C. Rituum», 4235, 7; 3537, 3. Los nn. 13-14 de la Instr. C. R. 1958 resumen la disciplina en vigor respecto de la lengua que se ha de emplear en las funciones sagradas. La Revista Litúrgico-Pastoral «Maison Dieu» consagra todo el n. 11 a este problema vital de la Liturgia y Lengua vulgar. Conviene recoger el testimonio de un Liturgista Alemán: «El latín no es la causa de la descristianización, pero sí ciertamente una de las causas; el pueblo no ha entendido esa «magnam eruditionem» que atesora la Liturgia... No hay más que un formulismo que no puede resistir las exigencias materiales y absorbentes de la vida moderna» (Ib. p. 76-83).

cia. He aquí una función eucarística rejuvenecida a la luz de la Palabra de Dios:

Salmo invitatorio en forma responsorial.
Salmo antifonado con canto alternado.
Lectura bíblica con Homilía.
Exposición del Smo. mientras se canta un motete en común.
Homenaje al Cordero inmolado (Apocalipsis, 5,9, leído).
Sanctus cantado.
Capítulo tomado del Evangelio. Responsorio breve cantado.
Plegaria litánica. Silencio.
Oración del Celebrante.
Tantum Ergo, versículo. Oración. Bendición.
Antífona Mariana. Oración.

Si este modelo, en todos sus detalles, no parece aplicable en parroquias ordinarias, no supera las posibilidades de los Seminarios, Comunidades Religiosas, Colegios, Residencias de estudiantes. Pero aún en las parroquias menos iniciadas en este movimiento renovador, sería provechoso intentar introducirlo algo modificado o reducido, conforme a las circunstancias de cada caso.(121)

El Párroco que lograra rehabilitar el rezo de *Completas*, en el idioma del país como oración nocturna, estrecharía la unión de los feligreses con Dios y la Iglesia, a la par que pondría en sus labios los sentimientos más delicados y a propósito para ese momento del día. Semejante observación vale también para el *Oficio Parvo de la Sma. Virgen*, con que no pocas Asociaciones acostumbran obsequiar a su Reina Celestial. Salta a la vista que tal homenaje de piedad filial no es un acto de culto oficial, porque si ni siquiera las Hermanas Religiosas de Votos simples, al rezar el Oficio Parvo o las Horas Canónicas, celebran función litúrgica, mucho menos los seglares se han de considerar como diputados por la Iglesia para ejercer el culto oficial. Pero no cabe duda de que, como asegura S.S. Pío XII, del Oficio Parvo de la Sma. Virgen, las Horas Canónicas en labios de los seglares contribuyen a enlazar las almas con «la vida litúrgica de la Iglesia»; (122) y séanos permitido añadir,

---

(121) El Dr. S. Aliseda, en su obra «Cuaresma y Semana Santa», Madrid, 1957, dedica una sección de mucho interés para *la renovación de nuestros cultos vespertinos*, en cuya páginas 66-89 se han inspirado no pocas sugerencias propuestas en el texto.

(122) Cf. Carta del Sumo Pontífice Pío XII a la Superiora General de las HH. Maestras de la Sta. Cruz de la 3a. Orden de S. Francisco de Menzingen, sobre el legítimo uso de la nueva edición del O-

contribuyen también a expresar en su conducta el espíritu sobrenatural del cristianismo.

V — El cultivo del canto sagrado

En el campo de la música sagrada hay mucho que recorrer para que ésta realice plenamente su misión de contribuír «al esplendor de los ritos sagrados, a elevar las almas a ideales excelsos y fomentar la piedad genuina» (123).

Es sumamente importante, mejor dicho necesario, que los fieles alternen sus voces con la voz del Sacerdote y las del Coro, pues el pueblo que asiste con devoción a los Oficios Divinos no puede callar; y es que «cantar es propio del que ama», y «el que canta bien, ora dos veces» (124).

Es un error lamentable creer que los fieles no reflexionan sobre lo que cantan, considerar el canto como mero adorno de las funciones sagradas, siendo así que la música religiosa es la expresión más sentida de la oración. De ahí que el papel del coro se ha de limitar a dirigir, reforzar, suplir la actuación del pueblo; pero sobrepasa sus atribuciones si absorbe y se reserva toda la intervención en este punto capital. No debería celebrarse acción litúrgica, por muy solemne que sea, sin que se conceda a los asistentes amplia participación en el canto sagrado. Bien está que de vez en cuando el Coro realce las solemnidades principales con melodías polifónicas, pero esto ha de formar excepción y aún en tal caso, no han de faltar cantos populares antes o después de celebrados los ritos litúrgicos, en que todos los fieles mezclen sus voces y así enfervoricen sus corazones. La Schola que monopoliza la actuación musical, lejos de contribuír a elevar las almas a Dios, se hace responsable del aburrimiento y fastidio que la pasividad provoca en ellas, aburrimiento y fastidio que el pueblo aguanta como una esclavitud legada por la tradición.

Aquí no estaría demás un confronte del culto tal como se celebra en no pocas iglesias de la cristiandad, con el Ritual de la Iglesia Oriental, y las sectas disidentes. Pronto saltaría a la vista que la mayor participación de los seglares en las me-

---

ficio Parvo de la Sma. Virgen María. 12 de marzo de 1953. Texto latino y traducción española de la Editorial Herder. Barcelona, 1957, p. 9.

(123) M. D. n. 189.

(124) M. D. n. 190.

lodías cultuales influye decisivamente en el interés que despierta el culto acatólico en las almas (125).

A este respecto, hay que destacar tres observaciones que sugiere PIO XII en la Encíclica «Musicæ Sacræ»:

1. Fuera del órgano, hay otros instrumentos que se pueden emplear con eficacia para conseguir el fin excelso de la Música Sagrada, «con tal que no ofrezcan nada profano ni alborotador, que desdiga de la función sacra ni de la gravedad del templo». Bajo este aspecto figuran, en primer lugar, *los instrumentos de arco*, pues, ya solos, ya acompañados de otros instrumentos, o del órgano, expresan de manera inefable los sentimientos de tristeza y gozo (126). Tras una recomendación tan elogiosa es de creer que las autoridades competentes se mostrarán más benignas para admitir dichos instrumentos en las iglesias, haciendo caso omiso de las condiciones severas que impone el Decreto 4156, I, de la S.C. de Ritos (127).

2. «Donde una costumbre secular e inmemorial permite que, en la Misa solemne, después del canto en latín se inserten algunas melodías populares en lengua vulgar, los Ordinarios locales podrán permitirlas, si a causa de las circunstancias personales o locales estiman que no es oportuno suprimir tal costumbre». Norma que coincide plenamente con la orientación que la S.C. de Ritos había dado respecto de las Procesiones ordinarias tal como se estilaban en la Diócesis de Nicaragua (128).

---

(125) En el Congreso de Liturgia Misionera que precedió al Congreso de Liturgia Pastoral, celebrado en Asís, 1956, Dom Yaiser, Monje del Monasterio Benedictino de Tokyo, atestiguó que un sólo Obispo cismático oriental logró convertir durante su actuación misionera a más japoneses que todos los Misioneros Católicos durante 50 años de apostolado y atribuyó este fenómeno desconcertante a la participación activa de los fieles en el culto, facilitada y amenizada por el uso del idioma nacional y la adopción de ritos patrios en las funciones sagradas. Cf. A. Eguren, S.J., «Ecos misionales en el Congreso Litúrgico de Asís». El Siglo de las Misiones, Bilbao, diciembre 1956, p. 480.

(126) M. S. AAS. 1956, p. 19.

(127) El Decreto 4156, 1, exige para el empleo del violín en las funciones sagradas: a) Speciali ratione; b) Debitis terminis servatisque tutelis servandis; c) Speciali venia Ordinarii.... Cf. F. Romita, «Codex Iuris Musicæ Sacræ», n. 58-60. Traducción española de J. Sabater March. «Código Jurídico de Música Sagrada». Herder. Barcelona, 1954. Monitor Eccleiasticus, 1959, II, pp. 289-290, n. 96.

(128) M. S. AAS. 1956, p. 16-17 o Instruc. C. R. 1958, n. 13, c. 14. Decreta Authentica S. C. R. 3124, VII, 24 de septiembre 1864. C. Vagaggini, en su tratado magistral «Il senso teologico della Liturgia», Roma, 1957, p. 735-737, adelanta sugerencias atinadas a este respecto: «No parece aventurado —dice— concluír que se nos

3. El Santo Padre insiste principalmente sobre *los cantos religiosos populares*, «que brotan espontáneos del sentimiento religioso del que fue dotado el hombre por el Creador». He aquí un tema que PIO XII desarrolla con amplitud nunca vista en documentos pontificios anteriores. De hecho, aquí se encuentra *lo netamente nuevo* que se promete al principio de la Encíclica y lo que ha de tener una amplia resonancia en la futura Liturgia Pastoral. Todo el pensamiento luminoso de Su Santidad a este respecto queda resumido en el párrafo siguiente:

> «En las ceremonias no estrictamente litúrgicas, estos cánticos religiosos, con tal que revistan las dotes correspondientes, pueden contribuír con resultados satisfactorios a impresionar saludablemente al pueblo cristiano, a instruírlo, a imbuírlo de una piedad sincera, a henchirlo de una santa alegría; esto, tanto dentro del recinto sagrado, como fuera de él, especialmente en las Procesiones y Peregrinaciones» (129).

Las dotes más a propósito para que las melodías populares logren los frutos apetecibles a que alude el pasaje citado, se reducen a las siguientes:

a) Se han de conformar plenamente con la doctrina de la fe católica;
b) La han de proponer y explicar rectamente;
c) Han de emplear un lenguaje llano y una modulación sencilla;
d) Han de estar libres de rebuscada y vacía profusión de palabras;
e) Aunque breves y fáciles, han de tener dignidad y gravedad religiosa.

La Instrucción Romana, a más de inculcar la vigilancia de los Ordinarios locales, para que se cumplan las condiciones anteriores, recomienda que se coleccionen las canciones religiosas

---

encamina lenta y prudentemente... no ya a una eliminación del latín... sino a una inserción más amplia del idioma patrio limitado a las celebraciones litúrgicas en las que el pueblo ha de tomar una parte que todos deseamos sea activa y sentida» y pronostica que probablemente las próximas etapas de esta ansiada evolución, serán la lectura en lengua vulgar de la Epístola y del Evangelio, hecha directamente por el Sacerdote, así como la extensión a otros países. del privilegio del canto del pueblo en lengua vulgar durante la Misa solemne. Faxit Deus!

(129) M. S. AAS. 1956, p. 21. Instruc. C. R. 1958, n. 9-10;51.

populares, aun las de los tiempos más remotos y se publiquen para uso de los fieles (130).

Dichosa la parroquia que, para secundar los anhelos de la Iglesia en este punto de la Liturgia Musical, contara con un grupo de *Niños Cantores* dirigidos debidamente en su función de orientar, reforzar y suplir la actuación comunitaria en el canto sagrado!

VI — Hacia la organización de una comunidad litúrgica

La piedad litúrgica está llamada a resucitar el espíritu familiar que animaba a las primeras generaciones cristianas. Entonces los hijos de la Iglesia se sentían conscientes de que el Bautismo les había introducido en una Comunidad presta a suministrarles todo lo necesario para vivir la vida divina; y esta conciencia se iba acentuando a medida que iban apreciando los beneficios de la fe. La fe, en efecto, los había incorporado en el mismo organismo místico de CRISTO; los reunía alrededor del mismo altar; los alimentaba del mismo manjar eucarístico; los ponía bajo la solicitud paterna de los mismos Pastores; les infundía el aliento de la caridad evangélica. Pues, bien: estos elementos, estos aspectos de la vida cristiana, quiere revitalizar el Apostolado Litúrgico, ya que en la Liturgia encuentran un refuerzo de primer orden. Y es que si cada sacramento reviste un carácter social y matices netamente comunicativos, todo esto en el Sacrificio recobra un realce y valor especiales. Sacramento de la unidad, lazo de la caridad, la Eucaristía crea, refuerza, estimula y manifiesta esa fuerza íntima que es la unidad en la comunidad eclesial. El pueblo de Dios, ofreciendo con el Sacerdote el Sacrificio de la Iglesia, comulgando en CRISTO con sus hermanos, presenta el testimonio más sugestivo e impresionante de la unidad familiar.

El «Directorio Argentino» ha destacado este matiz estimulante de la celebración litúrgica:

«La Asamblea litúrgica de la Misa debe ser la *expresión viva del gran misterio de la unidad cristiana en torno al altar,* donde todos los que forman el Cuerpo Místico de CRISTO, ofrecen el mismo Sacrificio y se alimentan del mismo pan».

«Una de las notas de la celebración comunitaria ha de ser *la alegría entusiasta de los hijos de DIOS*, que se reúnen en la misma casa para celebrar la Eucaristía». «Es necesario des-

---

(130) Instruc. C. R. 1958, n. 52-53.

truír la tendencia a considerar la Misa como una obligación penosa, devolviéndole *el sentido de una fiesta* que prolonga la alegría pascual y anticipa... el triunfo del Cielo» (131).

Para esto, ante todo, hay que eliminar estorbos, desterrar el prejuicio de que si la celebración comunitaria no se reduce a la mínima expresión, disminuirá la concurrencia. Es una utopía la Misa Dominical reducida a 20 o 25 minutos durante los cuales los asistentes escuchan el sermón, oyen la Misa, se confiesan, comulgan y dan gracias... La función litúrgica dominical ha de durar por lo menos *45 minutos* y a veces más... y es que la Misa Corporativa o Dirigida, como mínimo de tiempo requiere 35 minutos si se celebra con la grave majestad de una acción cultual; si a esto se añaden los 10 minutos de la Homilía, se cubren los tres cuartos de hora señalados. Esto, sin contar la distribución de la Comunión que, si la ha de hacer el Celebrante, prolongará la acción divina algunos minutos más. Por lo tanto, queda condenada para siempre la costumbre de celebrar Misas dominicales en la misma iglesia, de media en media hora.

Se ha de inculcar también el deber de oír «Misa entera» y se logrará el cumplimiento de esta obligación si se hace atrayente e interesante la primera parte de la Misa: la Liturgia de la Palabra. Para ello cuenta el Pastor Sagrado con ayudas preciosas: la lectura, en lengua propia, de la Epístola y el Evangelio el diálogo de las oraciones preliminares; el rezo en lengua vulgar del Gloria y el Credo; y especialmente la Homilía, que puede ser un comentario de los textos litúrgicos que el Celebrante ha pronunciado en latín.

Por lo dicho se desprende qué importancia reviste el papel del Comentador o Guía; y así «debe procurar —como lo sugiere el Directorio Argentino— una pronunciación lenta y clara, de tal manera que sus indicaciones y sugerencias y sobre todo la lectura de los textos bíblicos, resulte comprensible sin esfuerzo» (132).

El Comentador, fiel a su misión, ha de llevar preparadas por escrito sus intervenciones orales, mejor dicho, sus *Invitatorios* que, en síntesis inteligible, presentan a la asamblea las riquezas ocultas en la plegaria o lectura del Misal, o insinúa

---

(131) Dir. Arg., n. 59-60.
(132) Dir. Arg., n. 45.

sugerencias a propósito para introducir a los fieles en la inteligencia de los ritos sagrados.

La intervención del Guía queda incorporada en el culto litúrgico, de suerte que el Celebrante y él han de proceder de común acuerdo, sin sobreponerse el uno al otro. Eso entraña que cuando el uno actúa, el otro ha de hacer la pausa correspondiente. Un ejemplo bastará para ilustrar lo dicho. En la invitación a la Colecta, el Celebrante dice *Oremus*» y espera en silencio hasta que el Guía haya leído el *Invitatorio*, breve, oportuno, resumen claro de lo que expresa la Iglesia en la Colecta. Luego el Celebrante reza en voz alta la Plegaria y el pueblo que, en silencio expresa los mismos sentimientos de la oración oficial, responde «*Amén*» en voz alta y de modo uniforme. Otro tanto se diga de la Secreta, Postcomunión y otras intervenciones análogas.

Mucho aprovecharía que los comulgantes, una vez terminada la Misa, todos a una, cantaran o rezaran el poema de los 3 Jóvenes en el horno de Babilonia, que tánto contribuye a renovar el gozo juvenil, propio de los hijos de Dios: «Obras todas del Señor, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle por todos los siglos».

He aquí insinuadas breves sugerencias muy a propósito para devolver a la celebración dominical lo que entraña de Pascual, de preludio de cielo, de reunión familiar, de algo que deja grato recuerdo y deseo de que vuelva, de algo que parezca imprescindible para la vida del alma y ponga en los labios de los fieles la expresión de los Mártires Africanos: «*Sine dominico vivere non possumus*».

El espíritu de familia cristiana, ante todo, se bebe en el Ofrecimiento comunitario del Sacrificio Eucarístico.

«Conviene que todos los fieles adviertan —ha dicho PIO XII— que entraña un deber grave —«summum officium»— y un honor excelso, participar en el Sacrificio Eucarístico, estrechamente unidos al Sumo Sacerdote» (133.

Y S.S. JUAN XXIII, pone aún más de relieve este aspecto del culto litúrgico:

«La unión en la oración y participación activa en la celebración de los divinos misterios que celebra la Liturgia de la Iglesia, contribuye de modo particularmente eficaz a la plenitud y riqueza de la vida cristiana en cada uno y en la Comuni-

---

(133) M. D., n. 79.

dad. Es un medio admirable para educar las almas en la caridad, rasgo característico del cristiano: caridad que rehuye toda discriminación social, lingüística, racial y abre los brazos y el corazón a todos: hermanos y enemigos» (133a).

La participación activa de los seglares no sólo es un estímulo eficaz para la renovación de la vida interior, para vivir la vida de CRISTO, para formar ambiente de familia parroquial, sino, ante todo y sobre todo, una consecuencia fundamental del cristianismo, de la naturaleza misma de la Liturgia, una de las señales más evidentes de la visibilidad y unidad de la Iglesia Santa y Católica. De ahí que el Apostolado Litúrgico aspire a que los templos dejen de ser teatros de espectadores mudos, para convertirse en hogares de una familia orante ante el altar del Padre Celestial; busca lo que *Congar* llama con mucho acierto «la verdad de nuestros ritos», de suerte que las ceremonias expresen una realidad tangible, con base dogmática, histórica, ascética, capaz de impresionar y de surtir el resultado correspondiente; y así busca que el beso de paz y la Comunión, por ejemplo, sirvan para estrechar las almas con el lazo de la caridad (134).

La cuestión es de importancia capital, porque cada día el pueblo se aleja más de las iglesias; y es que cada día entiende menos, gusta menos lo que presencia y escucha en el altar, se siente más oprimido por el fastidio de un culto poco atrayente; y así es de necesidad urgente hacerle comprender y saborear la verdad de lo que ofrece, lo que ora, lo que canta.

Del enemigo el consejo! De veras da grima comprobar que también aquí los hijos de las tinieblas se muestran más prudentes y diligentes que los hijos de la luz.

«Es patético en extremo —observa G. Ellard— ver *cuántos millones* han sido embaucados por la heterodoxia, al pen-

---

(133a) Encíclica: «Princeps Pastorum», 28-XI-59. Ecclesia, Madrid, 12 Dic. 1959, n. 961, p. 9. AAS. 1959, nn. 16-17, pp. 852-853.

(134) YVES J. M. CONGAR, O.P. Falsas y verdaderas Reformas de la Iglesia. Madrid, 1953, p. 123ss. Entre otras varias observaciones, todas atinadas, trae CONGAR las siguientes: «La crisis actual y la autocrítica nada tienen qué ver con el modernismo de comienzos de siglo. No tocan *la estructura* dogmática, sacramental, jerárquica, de la Iglesia; se basan en comprobaciones hechas bajo el punto de vista apostólico». Ib. p. 133. «La Renovación litúrgica juega un papel decisivo en el reformismo actual. Se trata de hacer entrar a los neopaganos bautizados de nuestro siglo en la sustancia viva de la oración litúrgica..., de encontrar formas cultuales más accesibles, de obtener algo menos formalista, menos hermético, *más hecho* para... algo que sea la oración de una comunidad ...» Ib. p. 134.

sar que eran admitidos en la participación seglar activa por la que estaban suspirando».

Ante cuadro tan deprimente, añade el liturgista estadunidense, «ha de quedar claro que tal situación es anormal, no es lo que quiere la Sabiduría divina que sea el culto público; es una fase de la vida de la Iglesia que está pidiendo una revisión, una reforma» (135).

Por su parte, Mons. Weber, Obispo de Estrasburgo, escribe: «Muchas almas son extraviadas por las sectas protestantes.... Una exposición viva de la Palabra de DIOS, un servicio cultual interesante. Nuestras parroquias pueden hallar allí un ejemplo. Nuestras Misas y celebraciones han de ser inteligibles y vivientes. Los fieles han de tomar parte activa en la oración, la lectura, el canto. La vida comunitaria ha de ser amable, fraterna, amistosa...» (136).

Si se aplica lo dicho a la América Latina, se ha de admitir que el éxito de las sectas disidentes se debe, en gran parte, al atractivo fascinante que la actuación comunitaria ejerce en los ánimos de los asistentes.

En Chile, por ejemplo, *los Pentecostales* consiguen innumerables conquistas, ante todo, por el interés que todos sus adeptos ponen en la participación activa en el culto de la secta. Este interés va en aumento «por el hecho de que en su Liturgia todos hablan una lengua que comprenden perfectamente y cantan muchas canciones que les llegan a lo íntimo del corazón... No pocos, sin considerarse miembros de la secta, confiesan sin rodeos: «Yo voy al culto de los Pentecostales sólo para escuchar sus canciones» (137).

La experiencia enseña que el día en que un incrédulo, un acatólico y aun fieles tibios, indiferentes, descubren una verdadera comunidad cristiana, unánime en sus gestos, en sus plegarias, en sus cantos, en su fe proclamada con entusiasta dignidad, una comunidad que no tiene sino «un sólo corazón y una sóla alma» quedan tan profundamente impresionados que no tardan en llamar a las puertas de la Iglesia.

Bastará señalar tres rasgos comunitarios de la Liturgia, para hacerse cargo de su eficacia orientada a alimentar el espíritu de familia en la Parroquia. En primer lugar viene el carácter de caridad cristiana que imprime el espíritu de Peni-

(135) G. Ellard, S.J., «The Dialog Mass», p. 5.
(136) Tomado de «Criterio». Buenos Aires, VIII, 1954, p. 605-606.
(137) «Ecclesia». Paris, n. 101, p. 131.

tencia. En su culto oficial, la Iglesia no se contenta con inculcar el aspecto negativo del Ayuno o de la Abstinencia; apunta más alto, a una meta más práctica y santificadora, la de «*privarse para dar*» es decir, disminuír la cantidad en la comida, refrenar las delicadezas en los manjares, y con esos ahorros, socorrer la indigencia de los menesterosos. En especial, durante la Cuaresma, la Liturgia nos estimula a adoptar actitud tan evangélica en la práctica de la penitencia: de suerte que el ayuno del rico redunde en refección del pobre. Es lo que San LEON MAGNO nos sugiere en el Tercer Domingo de Adviento:

«Puesto que la salvación del alma, no se logra solo con el ayuno, lo hemos de completar con las obras de misericordia, en favor de los pobres. Demos a la virtud, lo que mermamos a la voluntad. Conviértase en manjar del menesteroso, la abstinencia del que ayuna».

En este ambiente familiar cae muy bien la costumbre que se va introduciendo en ciertas parroquias, de dejar durante la semana a la entrada del templo, un cuaderno donde los fieles van apuntando sus intenciones para confiarlas a las oraciones de la comunidad parroquial. Este cuaderno puede ser llevado en procesión con las ofrendas y presentado al Director para que publique algunas de las intenciones más urgentes y graves en ambos Mementos.

Por fin recordemos que la práctica de ofrecer, a una con las hostias que se han de consagrar, obsequios en metálico y otros dones: ropas, comestibles, medicinas, en favor de los pobres de la Parroquia, logra resonancias sociales de efectos insospechados. Tales rasgos de caridad delicada reblandecen los corazones más endurecidos: las palabras vuelan, los ejemplos arrastran!

A la Liturgia comunitaria ha de seguir el espíritu de amistad fraterna, que irradia la caridad evangélica en el hogar, en los círculos sociales, en todo el pueblo, *poniendo el alma de fiesta* (138).

Este ambiente familiar se respira, por no citar sino un caso conocido, en la Parroquia de Saint-Pothin, en Lyon, Francia, cuyos feligreses se muestran dichosos de orar y vibrar con la Iglesia en sus funciones sagradas. El Semanario Parroquial nos revela la orientación tan acertada que se ha dado allí a la renovación litúrgica.

---

(138) «Le Jour du Seigneur». Congres de Lyon. 1947, p. 361, ss.

«Hay que desconfiar... de las ceremonias si éstas no son la expresión de una vida interior profunda y no estimula a una caridad creciente sin cesar. La reunión de la iglesia es una señal de unidad; hace falta que esta unidad pase a la vida, como una realidad eficaz, como un testimonio auténtico. A este respecto, parece que DIOS nos permite regocijarnos y darle gracias por haberos inspirado aún más amor en favor de vuestros hermanos. 249 ancianos del barrio han recibido su paquete de Navidad, llevado por hombres que salían de Misa, el 25 de diciembre.... Los cristianos tienen un espíritu que les hace ver a CRISTO en la persona del pobre... Al entrar en la iglesia, los primeros que llegan, se adelantan y facilitan así la colocación de los que los siguen; a la salida, la gente se saluda, compra la prensa católica porque expresa el pensamiento de la Iglesia y muchos periódicos van de hogar en hogar hasta el enfermo del hospital o sanatorio» (139).

He aquí un trasunto de las primitivas comunidades cristianas. Entonces los fieles «se mostraban asiduos a las instrucciones de los Apóstoles, a la Comunión, a la fracción del pan, a las oraciones en común... Todos los días perseveraban unánimes en el templo, repartían el pan por las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón; alababan a DIOS y contaban con el favor de todo el pueblo; cada día aumentaba el Señor el número de los que se habían de salvar»; y «la multitud de los creyentes no tenía más que un sólo corazón y una sóla alma» (140).

Con estos datos se proyecta un programa magnífico de Liturgia Pastoral: los primeros cristianos, en su celebración comunitaria, bebían el espíritu cristiano que se reflejaba en toda su vida y el espectáculo que ofrecía esta comunidad fraterna atraía a los gentiles y judíos al seno de la Iglesia naciente. La fusión de corazones, comenzada en la fracción del pan, se prolongaba, sin interrupción, a lo largo de su carrera mortal.

VII — Celo por la dignidad de la Casa de DIOS

La «Mediator Dei» recomienda encarecidamente «la dignidad que ha de reinar en los edificios sagrados y los altares»

---

(139) E. Pin, S.J., «Practique Religieuse et Clases sociales, dans une Paroisse urbaine, Saint-Pothin a Lyon». Spes, París, p. 62.

(140) Hechos de los Apóstoles, II, 42-47; IV, 23-33. S.S. JUAN XXIII, presenta bajo el mismo aspecto la eficacia de la celebración comunitaria: «El testimonio de cada uno necesita ser confirmado y am-

que si no han de llamar la atención por su riqueza y esplendor, han de distinguirse por su limpieza y armonía con el fin propio, «ya que todo está consagrado a la Majestad divina» (141).

Este deber grave que aquí recuerda el Papa lo imponen a los Rectores de iglesias tanto el Derecho divino, como el eclesiástico. Baste citar el canon 485 que les inculca la obligación de «atender a la conservación y decoro de los utensilios y edificios sagrados» y de «no hacer nada que de algún modo desdiga de la santidad del lugar y la reverencia que se debe a la casa de DIOS».

En realidad, se haría reo de una culpa grave el Rector que de tal manera descuidase los utensilios sagrados que los dejara usar notablemente rotos o sucios (142).

Es digna de notarse la reprensión que a continuación dirige el Papa a los que «insisten en particularidades y cosas de poca monta, mientras descuidan las principales y necesarias y así ponen en ridículo la Religión».

En concreto, tales abusos se encuentran no pocas veces en las devociones populares a los Santos, cargadas de prácticas exteriores y solícitas de adornar sus altares de flores, lienzos, candelas innumerables, mientras descuidan de fomentar la piedad eucarística y el altar donde se guarda el Santísimo, no se distingue, sino por la lámpara que ha de arder ante el Sagrario; con esto sucede que se imita al Prelado mundano del Renacimiento quien encubría el rostro de CRISTO N.S. con perlas preciosas y otros adornos.

En la obra de Papini, CELESTINO VI dirige esta amonestación a los Ministros Sagrados: «Procurad que nuestra Religión no aparezca a la vista de los profanos como el culto que se ha de tributar más bien a la Sma. Virgen, que a la Sma. Trinidad... Rara vez honráis al Padre y menos aún al Espí-

---

pliado con el de toda la comunidad cristiana, a semejanza de cuanto ocurría en los albores de la Iglesia, cuando la unión compacta y perseverante de todos los fieles, «en la enseñanza de los Apóstoles, en la común fracción del pan, en la oración» y en el ejercicio de la caridad más generosa, era motivo de satisfacción profunda y mútua edificación: en efecto, «alababan a Dios y eran bien vistos por todo el pueblo». Y además «el Señor aumentaba cada día el número de los que conseguían la salvación». Encíclica: «Princeps Pastorum» sobre el momento actual de las Misiones, dada a 28 de noviembre de 1959. Ecclesia, Madrid, 12 de Diciembre de 1959, n. 961, p. 9. AAS. 1959, nn. 16-17, p. 853.

(141) M. D. n. 187.

(142) S. ALFONSO M. de LIGORIO.— Theologia Moralis, VI, 376-386.

ritu Santo; si no hubiera la Oración Dominical y el Símbolo de los Apóstoles (y se puede añadir: el culto litúrgico) menos frecuentemente honraríais al Creador del cielo y la tierra, al Consolador que bautizó con fuego a los Apóstoles, que a María y a los Santos. Ante todo revestíos de JESUCRISTO; invocad a menudo el auxilio de la Tercera Persona...» (143). A decir verdad, debería ser tenida por sospechosa toda devoción que no nos guiara a la TRINIDAD AUGUSTA, como nos lleva la Iglesia en su culto oficial.

A juicio del Papa, aquí como en todo lo relacionado con la S. Liturgia, han de brillar las notas características que S. PIO X exigía para la Música Sagrada: *santidad, dignidad, catolicidad*.

En primer lugar la Casa de Dios reclama *santidad*: en cuanto excluye todas las novedades de sabor mundano; en cuanto en su arquitectura, escultura, pintura, y demás artes expresa el espíritu del Evangelio, eleva las almas, por encima de las pequeñeces pasajeras, hacia lo eterno, lo bello, hacia la fuente de toda verdad y bondad: DIOS N.S. logrando así proyectar efluvios de la belleza y luz divinas, y encender en nuestras almas ansias de eternidad.

El arte sagrado ha de reflejar también *dignidad*, nobleza en sus formas, ha de respetar las leyes de la belleza estética. Todo cuanto desagrada y ofende el gusto estético, ha de desterrarse de los recintos sagrados, como lo recuerda el S. Oficio en la Instrucción del 30 de Junio de 1952. De ahí la prohibición severa «de exponer a la veneración de los fieles estatuas o cuadros de escaso valor, las más de las veces, esteriotipados» (144).

Por fin la Casa de Dios ha de irradiar la nota de *universalidad* que exprese y cante la unidad católica de la Iglesia, adaptándose a la mentalidad y al gusto estético de la comunidad. Por eso, el canon 1164 impone el deber de adoptar en la construcción de las iglesias, las formas recibidas por la tradición cristiana y las leyes del arte sagrado; pero al mismo tiempo el arte sagrado ha de hablar el lenguaje de su tiempo y del país donde radica.

En este punto capital de armonizar la tradición con la adaptación, puede prevalecer la una sobre la otra, pero no se ha

(143) PAPINI: Lettere agli uomini, del Papa Celestino sexto. Ai Pretti, pp. 45-46.
(144) Instructio S. Officii iunii 1952: De arte sacra. AAS. 1952, pp. 542-546.

de permitir aplicar la ley del progreso, prescindiendo de la Tradición, ni al revés, se puede poner en práctica la ley de la Tradición, haciendo caso omiso de la adaptación (145).

VIII — El Año Litúrgico: Los Misterios del Verbo Encarnado.

A juicio del Santo Padre, el Año Litúrgico es esencialmente *cristocéntrico,* en cuanto que recuerda, continúa, renueva los misterios de la vida terrena del Verbo Encarnado, invitándonos a tomar parte activa en ellos, hasta que «se forme CRISTO en nuestro corazón» (Ef. IV,15), hasta «llegar... al estado de varón perfecto, alcanzando la estatura propia del CRISTO TOTAL» (Ef. IV,13). De ahí la eficacia peculiar del Año Eclesiástico para la cristificación de nuestras almas. En efecto, la Liturgia, al presentarnos el retrato magnífico, *la imagen viva* de CRISTO amante, paciente, triunfante, suave pero eficazmente nos estimula a amar, alabar, imitar al modelo insustituíble de los predestinados siendo como es «la perfección de la Religión, imitar a quien se adora» (146).

En el ciclo litúrgico, los misterios no se presentan a nuestra contemplación, de una manera seca, fría, histórica, sino en toda su realidad dramática. Saboreemos el coloquio impresionante que se establece entre el alma que busca al Niño-Dios recién nacido y los Pastores que vuelven del Portal de Belén: Qué habéis visto, Pastores? No dejéis de decírnoslo, anunciádnoslo; quién ha aparecido en la tierra? Hemos visto al Recién nacido y a los coros de los Angeles alabando al Señor»... y así de otros casos, como la lucha tremenda que en el Calvario se entabló entre la vida y la muerte: «Mors et vita, duello conflixere mirando». De hecho la muerte y la vida reivindican los derechos que les competen sobre el Reo Crucificado: Triunfa la muerte, pero con una victoria aparente y momentánea: «Dux vitæ mortuus, regnat vivus!» De modo semejante se van ilustrando otros misterios de la vida del Salvador, de suerte que el alma que se deje dominar por la Sagrada Liturgia, no tardará en sentir lo que sentía el Corazón de Dios-Hijo.

Esta eficacia santificadora de la Liturgia se debe también

---

(145) Tal criterio se encuentra canonizado en la «Mediator Dei» n. 193: «Tenga campo libre el arte moderno para que también él sirva dentro de la reverencia y la dignidad debidas a los recintos sagrados y actos litúrgicos».

(146) Stus Agustinus: De Civitate Dei, VIII, 17.

a que *nos hace presentes* a los Misterios de CRISTO N.S. Recordemos, por ejemplo, los invitatorios de Adviento y Navidad: Regem venturum Dominum... Prope est iam Dominus ...CHRISTUS natus est nobis... Y es que el amor sigue su lógica especial. El idioma del amor —observa San Bernardo— a quien no ama le parece extranjero e ininteligible» (147). El amor intenso actualiza y dramatiza como *si fuesen presentes,* hechos históricos, vinculados con la persona amada. La Iglesia, educadora experta, sabe acomodarse maravillosamente a esta ley psicológica del amor, cuando, a lo largo del año litúrgico, pone ante nuestra vista, escenas de los misterios terrenos del Redentor, para que los volvamos a vivir con El y como El. Por eso dice el Papa: «El año litúrgico, no es una representación fría e inerte de hechos que pertenecen a siglos pasados, ni se reduce a un recuerdo escueto de épocas pretéritas, sino más bien es *Cristo mismo que persevera en su Iglesia,* y que prosigue la senda de inmensa misericordia que inició en esta vida mortal con el fin de que las almas *se pongan en contacto con sus misterios*» (148).

¡Pura verdad! Los misterios de la Redención, bajo el aspecto histórico, no tuvieron lugar sino una sola vez en la persona Teándrica del Verbo Encarnado, pero a lo largo de los siglos, *se renuevan espiritualmente en las almas,* siendo como son causas ejemplares y eficientes de nuestra filiación divina. Con San AGUSTIN podemos repetir: «Lo que la verdad nos indica que pasó solo una vez en la historia, lo mismo renueva a menudo la solemnidad (litúrgica), en los corazones de los fieles (148a). No olvidemos: los misterios del Salvador, son *misterios nuestros,* que nos pertenecen, ya que el Amor Encarnado quiso vivirlos «por nosotros los hombres y por nuestra salvación». «Semper novum quod semper innovat mentes nostras —apunta S. Bernardo— siempre sigue siendo nuevo lo que renueva nuestras almas, ni puede envejecer lo que no cesa de dar frutos, lo que nunca se marchita» (149).

«Estos misterios —enseña Pío XII— están presentes, y actúan constantemente no *del modo incierto y obscuro* que suponen algunos escritores modernos» La alusión que aquí hace el Papa con las palabras «de un modo incierto y obscuro» se re-

(147) Migne, Patrología Latina, 183, 1163.
(148) M. D. n. 163.
(148a) Sti Augustini Sermo 220 in Vigilia Paschatis.
(149) Migne, Patrología Latina, 183, 112.

fiere, según testimonio expreso del S. Oficio, a la Teoría del Monje Benedictino O. CASEL, sobre la presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto (150). En los últimos 40 años, ninguna teoría dogmática ha superado en resonancia y envergadura a la doctrina del Misterio del culto en el Cristianismo. La escuela Caseliana enseña que el año litúrgico no es solo «un contacto moral en la vida y en los sentimientos de JESUCRISTO» sino también «la realización de la unión mística y ontológica con el KYRIOS, unión que, según la enseñanza de CRISTO y los Apóstoles, es el fin y la esencia de toda vida cristiana.. una inmersión vivificante en el ESPIRITU DE CRISTO, en la vida eterna de Dios» (151). Pero Casel ha ido aún más lejos. Esta participación —dice el Monje Alemán— supone una presencia real de ese acto de CRISTO que históricamente fue realizado una sola vez. He aquí el punto crucial de su teoría: Los hechos redentores de CRISTO, aun cuando pasados históricamente, son re-actualizados, se hacen de nuevo realmente presentes. La realidad de nuestra salvación se logra, según el orden de CRISTO, no solo por una aplicación, sino también por un «vivir con El y un morir con El» lleno de realidad mística. Esta comunidad de vida o muerte, supone un «vivir» y un «morir» reales de CRISTO, hic et nunc. Solo así el Cristiano se une con CRISTO. Que el Señor esté ahora glorificado y no muera más en el Sacramento, no ofrece dificultad alguna a esta perspectiva sacramental: CRISTO no muere más realmente, históricamente, pero *el acto salvífico se hace presente sacramentalmente, in mysterio, in sacramento,* y así se vuelve accesible a los que buscan la salvación». (152)

Casel pretende apoyar su tesis en la Revelación escrita y oral. A juicio suyo, toda la mística de San Pablo se funda en esta presencia «mistérica» y no pocos Santos Padres están por la presencia de la obra de Cristo en las funciones cultuales de la Iglesia; más aún, trae en su favor el Magisterio de la Iglesia, la razón teológica y la armonía sacramental. Todo este lujo de argumentos ha conquistado a la escuela Caseliana, eminentes inteligencias, y ha llevado a afirmar que las «expresiones de la Encíclica están calcadas totalmente sobre las líneas generales

---

(150) Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1953), cura A. BUGNINI edita, Roma, 1953, pp. 168-169.
(151) Cf. O. CASEL.— Le Mystère du Culte dans le Christianisme. Paris, 1946, p. 132.
(152) Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft, t. VIII, p. 174.

de la doctrina de los misterios» Tal es la opinión del Dr. REETZ, Abad Benedictino de Seckau, que mereció la advertencia del S. Oficio que parece expresar que Roma no aprueba la nueva teoría. (153)

A continuación añade el Santo Padre: «De acuerdo con los Doctores de la Iglesia cada uno de los misterios, *según su índole peculiar,* contribuye a nuestra salvación.» Esta eficacia propia de cada Misterio, en la Tradición se la llama «*vis mysterii*» que S. LEON MAGNO la resume así: «La generación de CRISTO es el origen del pueblo cristiano y el nacimiento de la Cabeza, es el nacimiento del Cuerpo... así como en la Pasión, los fieles son crucificados con CRISTO, resucitados en la Resurrección colocados a la diestra del Padre, en la Ascensión, así también son engendrados con El «congeniti», a la vida sobrenatural por la que nos llamamos y somos en realidad hijos de Dios». (154) Así en el Misterio de Navidad el alma, a la luz de la Fe, se renueva interiormente y participa más íntimamente de la filiación divina en CRISTO JESUS; más aún, cada misterio considerado con fe y amor, procura al alma una participación *en los diversos estados* del Verbo Encarnado y por tanto un aumento de cristificación.

El ciclo de los Santos

Mirabilis Deus in sanctis suis! En realidad los héroes de la Perfección se revelan como las obras maestras de la Sabiduría divina, trasuntos vivos de la Santidad Encarnada. Baste escuchar el testimonio de PIO XI, respecto de Sta. TERESA del Niño JESUS: «Esta doncella inocentísima expresó en sí misma, a lo vivo, la imagen de JESUS, de suerte que el que venera a TERESA, se ha de decir que venera al Modelo divino que Ella copió en sí misma». (155) Por eso, la Iglesia en la Liturgia nos invita a adorar al Rey de los Apóstoles, de los Már-

---

(153) Cf. JOSE I. TELLECHEA.— Revista Española de Derecho Canónico, 1950, p. 681-691. El Estudio español más completo y cabal sobre este punto lo publicó el Pbro. IGNACIO OÑATIBIA.— La Presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Vitoria, 1954.

(154) Migne, Patrología Latina, 54, 213. San LEON expresó como nadie, la naturaleza, el valor y la eficacia del Año Litúrgico. Según su sistema, 4 elementos forman «*el Misterio*» de la salvación en la Liturgia: a) culto exterior y oficial; b) por el que toda la Iglesia; c) todos los años; d) celebra el «*Sacramentum salutis*». Cf. Ephemerides Liturgicas, 1959, II, p. 116ss.

(155) AAS. 1925, p. 212.

tires, de los Confesores, de las Vírgenes y a ponderar el auxilio de los Santos, sus ejemplos, nuestra confusión.

Los enemigos de la Fe nos echan en cara que el culto público a los Santos no es sino prolongación de los honores tributados a los dioses, los demonios y espíritus celestes tan corriente en la antigua mitología.

Bajo el aspecto externo y la forma exterior, la objección no carece de fundamento, pues no pocas veces la devoción a un Santo tomó el puesto del culto ofrecido a los dioses. Aquí suena la observación de S. AGUSTIN: «Nosotros tenemos ciertas cosas comunes con los paganos, pero el fin es distinto». (156) En cuanto al fondo, ambos cultos se diferencian diametralmente: en los textos litúrgicos, los ejemplos de los Santos se presentan como estímulos que nos animan a imitar a CRISTO N. S., y se suplica su socorro, pero la oración sube al PADRE, para que, movido por la autoridad de sus fieles siervos y amigos, quiera concedernos los dones solicitados. Y así *las Colectas* que expresan el carácter peculiar de la fiesta, siempre se orientan hacia DIOS, nunca al Santo. Todo esto salta a la vista en la Colecta de S, GUILLERMO, 25 de junio:

> «Oh Dios! que para allanar a nuestra debilidad el camino de la salvación, nos diste *modelo y auxilio* en tus Santos; concédenos venerar de tal modo *los méritos* de San Guillermo, que experimentemos *su intercesión* y sigamos *sus huellas*».

También los Protestantes no cesan de dirigir sus ataques impios contra esta posición inexpugnable de la Iglesia, considerando la devoción a los Santos, como algo idolátrico o supersticioso, opuesto a la Palabra de Dios y al honor debido al único Mediador entre Dios y los hombres; pero la Iglesia firme en su doctrina, en *el canon 1276* nos repite el Decreto Tridentino: «Es saludable y provechoso invocar rendidamente a los Siervos de Dios que están reinando con CRISTO, y venerar así sus reliquias, como sus imágenes».

La Devoción Mariana:

«La Virgen MARIA Madre de Dios, es objeto de un culto más elevado», insinúa la «Mediator Dei» (157. En realidad, la Iglesia nos impone el dulce deber de honrar con culto de hiperdulía y con piedad filial a nuestra Madre Inmaculada (can.

(156) Sti Augustini Epistola contra Faustum, 1.XX,c.23.
(157) M. D. 167.

1255,1275). Esto lo exigen tanto la dignidad inmensa de la Madre de Dios, corredentora de la raza humana, Mediadora de todas las gracias, como nuestra miseria radical que está reclamando el socorro de la Omnipotencia suplicante.

La misma Encíclica añade otra razón para inculcar este deber sagrado: «A juicio de los Santos, la devoción mariana es prenda de salvación». (158) Por eso en el orden actual de la Providencia, no se puede concebir una devoción agradable a Dios, si a propósito prescinde de la piedad mariana. Como nuestro Modelo, hemos de ser hijos de Dios e hijos de MARIA.

A la luz de la Fe Católica es evidente que la devoción a la Madre de Dios, se impone como necesaria para todo adulto que quiere salvarse. Esta verdad corriente entre los Teólogos, la expone así el Episcopado Colombiano:

> «No aceptar esta doctrina tan bella y consoladora sería desconocer las disposiciones divinas y el orden que fijó su Providencia; sería apartarse de la práctica establecida por la Iglesia, que recurre a MARIA, constantemente; sería ir contra los ejemplos de los Santos que la proclaman nuestra esperanza y como el medio para conseguir todas las gracias. Salus nostra in manu MARIÆ est». (159).

IX — El Problema de la lengua vulgar en el culto litúrgico

Vale la pena fijarse en la actitud conciliadora que en este punto importante adopta el VICARIO DE CRISTO, actitud tan distante del apasionamiento que, a este propósito, domina a no pocos espíritus de ambas tendencias. También en la solución de este problema capital hemos de sentir con la Iglesia. Confiar en la Iglesia ha de ser el primer artículo de la piedad cristiana. Pero no se opone a la mente de la Iglesia, antes bien sintoniza armónicamente con sus criterios, quien, con ánimo filial, expone sus puntos de vista en materia tan delicada. La «MEDIATOR DEI» nos revela la posición de Roma frente al problema de la lengua litúrgica:

«El empleo de la lengua latina corriente en una gran parte de la Iglesia, es una señal de unidad, manifiesta y esbelta, un antídoto eficaz contra toda corrupción de la doctrina genuina. Esto no quita que el empleo de la lengua vulgar en muchos ritos, pueda ser útil para el pueblo, pero la Sede Apostólica es la

(158) Ib. n. 174.
(159) Pastoral del Episcopado Colombiano, 1-XII-1954. La Iglesia, Bogotá, 1955, p. 122.

única competente para autorizarlo; y por consiguiente nada se puede hacer en este punto, sin contar con su juicio y aprobación». (160)

En tres puntos resume el Papa su actitud: 1) El uso de la lengua latina, tal como está en vigor en gran parte de la Iglesia, es una señal evidente y elegante de unidad y un remedio eficaz contra cualquier corrupción de la doctrina genuina; 2) con todo, el uso de la lengua vulgar, en no pocos ritos, puede ser muy útil para el pueblo; 3) sin embargo, sólo a la Sede Apostólica le compete la facultad de concederlo y por tanto, no es lícito dar un paso en este campo sin su aprobación.

En el Discurso a los Congresistas de Asís, el Papa tuvo a bien recordar una vez más «que la Iglesia tiene graves motivos para que se mantenga firmemente en el rito latino la obligación incondicional para el Sacerdote celebrante, de emplear la lengua latina y también para que el canto gregoriano cuando acompaña al santo sacrificio, se haga en la lengua de la Iglesia» (161).

En general hay que dar por inconcuso el criterio sugerido por PIO XI: «La ignorancia de la lengua latina (que se puede llamar de veras católica), revela (en el Clero) cierta languidez en el amor a la Iglesia». (162)

Aquí también se impone la «vía media». Es de desear que el pueblo fiel durante la Misa escuche en su propia lengua las partes correspondientes a la instrucción religiosa o moral: la Epístola y el Evangelio; que cante en su idioma nacional las partes reservadas al coro; más aún, sería de desear que tanto las Religiosas de vida mixta, como los miembros de institutos laicales, así religiosos, como seculares, recen el Oficio divino o el de la Santísima Virgen en lengua inteligible, con el fin de que consigan manjar sólido para sus almas; pero está lejos de sentir con la Iglesia el Sacerdote que, con su actitud negativa, o su acción positiva, se opone al uso de la lengua latina en todo elemento eminentemente cultual, o preferentemente orientado a su santificación personal, como lo es el rezo del Breviario. Tampoco muestra un criterio recto quien se figura que, por su íntima naturaleza objetiva, o por su contenido dogmático, la S. Liturgia, especialmente el Sacrificio Eucarístico, se ha de celebrar en latín. En efecto, como es erróneo afirmar:

(160) M. D. n. 59.
(161) Congreso de Asís..., p. 330.
(162) AAS. 1922, p. 433.

«La Misa se ha de celebrar sólamente en lengua vulgar», (163) o «se opone a los designios de Dios» el uso de la lengua latina en los ritos litúrgicos (164); así también anda lejos de la verdad el aserto que impone como necesario el uso de la lengua latina en el culto social de la Iglesia. Ya a fines del siglo IX, el Papa Juan VIII, escribía: «Nada impide a la Fe o doctrina sana, el cantar las Misas en lengua eslavónica, o el leer el Santo Evangelio o las lecturas divinas del Nuevo y Antiguo Testamento, bien traducidas e interpretadas, o salmodiar todos los demás oficios de las horas canónicas...» (165). De ahí que uno quede pasmado al ver tildada de «anti-unitaria, *anti-dogmática,* anti—histórica, anti—social» la orientación hoy día corriente de introducir el idioma patrio en el culto litúrgico. Así, en pleno siglo XX, opina F. ROMITA (166)

Todo este problema netamente pastoral gira alrededor de este punto: Qué posición procura mayores ventajas o desventajas: el uso exclusivo de la lengua latina o la introducción moderada del idioma patrio, en el culto litúrgico?

Hoy en día la actitud conciliadora favorable al uso moderado del idioma materno en la Liturgia ha conquistado y va conquistando entusiastas adeptos especialmente entre los especialistas de la Liturgia Pastoral para quienes los inconvenientes propios de su posición quedan con creces compensados y superados por las ventajas que de aceptarla se seguirían para el pueblo cristiano. En este campo militan el Card. LERCARO, Ellard, Jungmann, Parsch, Vagaggini.. Baste recoger el testimonio de PIO PARSCH: «La Liturgia en lengua vulgar es *necesarísima para* la participación activa de los fieles. La solución de este problema la dejamos en manos de la Iglesia que está asistida y guiada por el Espíritu Santo» (167)

No cabe duda que si la Iglesia quiere ser consecuente con su anhelo de que los fieles participen activa y conscientemente en la oración pública, ha de adaptarla de algún modo a la capacidad del pueblo. Es verdad: el culto litúrgico es, ante todo,

---

(163) Error condenado por el Concilio de Trento. Enchiridion Symbolorum, n. 956.
(164) Error de Pascual Quesnel y del Sínodo de Pistoya, condenado por Clemente XI y Pío VI. Enchiridion Symbolorum, n. 1436,1566.
(165) Migne, Patrología Latina, 126,906.
(166) F. ROMITA. Quaestiones hodiernæ de S. Liturgia ac præsertim de Lingua Liturgica. Roma, 1957, p. 51-52.
(167) PIO PARSCH. La Renovación de la Parroquia por medio de la Liturgia, p. 65-66.

latreútico, pero también *pastoral*, orientado al provecho espiritual de las almas y al bien de toda la comunidad cristiana. Pues bien, la S. Liturgia no logrará esta meta, si por lo menos en sus partes instructivas no emplea una lengua conocida de los asistentes. Imposible que los fieles lleguen a saborear internamente las bellezas encerradas en el culto oficial si éste continúa cerrado en una lengua inaccesible para ellos.

Una Revista belga ha publicado el resultado de su encuesta sobre este particular. A la encuesta responden 150 seglares y 40 eclesiásticos. Entre ellos predomina el deseo casi unánime de ver sustituída la lengua latina por la vulgar, en la celebración de la Santa Misa. Se nota también una corriente amplia en favor de la participación de los asistentes en el Sacrificio Eucarístico, así como de una adaptación de la Liturgia a la mentalidad moderna. Con todo, no falta quien observe: «Más que en la cuestión de la lengua litúrgica, el problema más arduo que ha de resolver la Renovación litúrgica, está *en la anemia de la Fe* que padece el pueblo cristiano». In medio virtus! Hay que reconocer algo de verdad en este aserto, pero precisamente de eso se trata; de alimentar y robustecer esa anemia de la Fe con el manjar sólido de la piedad litúrgica, puesta al alcance de los fieles, en una lengua inteligible y con formas más ajustadas a su capacidad (168).

Sería interesante presentar la lista completa de las concesiones pontificias a este respecto: Las Misas Parroquiales solemnes cantadas en alemán; los Rituales bilingües; la lectura en francés de la Epístola y el Evangelio, una vez cantadas en latín; la facultad de leer directa e inmediatamente, en el idioma patrio, las lecturas de la S. ESCRITURA, incluso la Pasión y las Profecías si no son cantadas, en la Semana Santa, concedida a las Diócesis de Alemania y no pocas Misiones de la India Oriental, «para que los fieles no queden privados de la inteligencia de la palabra de Dios» (169).

Conviene también fijarse en lo que es común a toda la Iglesia: Fuera de los Ritos litúrgicos solemnes, se recomiendan vivamente los cantos sagrados populares y se van extendiendo los Breviarios reducidos en versiones adaptadas a los seglares. El Card. LERCARO y otros Prelados admiten que en la Procesión del Domingo de Ramos, además de los himnos y antífo-

---

(168) Cf. Nouvelle Revue Théologique, Louvain, 1957, p. 623ss.
(169) Periodica, Roma, 1959, I, p. 102-104; II, 195-196, 199-200.

nas litúrgicas, pueden cantarse cantos populares en lengua vulgar. En cuanto a la Pasión, aun en las celebraciones solemnes o cantadas, puede ser leída en latín o en lengua inteligible, en un recitado digno, pasado, comprensible. M. de ANTOÑANA va más lejos, pero sus conclusiones no parecen aceptables. (170)

Entre los recursos que recomienda la Iglesia, para disminuír los inconvenientes del uso de una lengua inasequible, cabe señalar los siguientes:

a) explicar en la lengua corriente por medio del Comentador, los ritos sagrados;
b) el uso del Misal, Ritual y Breviarios traducidos;
c) la educación litúrgica en Catequesis, Conferencias, Círculos de estudios, etc...

Nada más ameno y práctico que ilustrar y confirmar las explicaciones catequísticas y homiléticas con ejemplos tomados de la S. Liturgia y los Santos Evangelios.

X — Dos medios imprescindibles para la renovación litúrgica

El programa de renovación litúrgica que se acaba de exponer, supone una formación esmerada, tanto de parte del Clero, como de los seglares que han de aspirar «*a vivir la vida de la Liturgia, a alimentarse y fortificarse de su espíritu sobrenatural*», como lo inculca PIO XII en la «Mediator Dei» (171).

He aquí la meta ineludible (pernecesse potissimum), a que apunta la Iglesia; para ello, como presupuesto imprescindible el Vicario de CRISTO, señala la *formación litúrgica de los Aspirantes al Sacerdocio*, formación que, ante todo entraña «entender las ceremonias y gustar su belleza y majestad». De ahí que la S.C. de Seminarios y Universidades ordenara el año 1931, que, entre las asignaturas auxiliares que se juzgan ne-

(170) Cf. M. de ANTOÑANA, C.M.F. Liturgia Pastoral de la Semana Santa. Madrid, 1957, pp. 151-153. El autor de este libro, del Indulto concedido a las Diócesis de Francia: de «poder leer en lengua vulgar la Epístola y el Evangelio una vez que hayan sido cantados en latín» concluye: «en los mismos casos de la Misa solemne o cantada, otro Sacerdote o Clérigo con sobrepelliz, podría leer la Epístola o el Evangelio en lengua vulgar después de haber sido cantados litúrgicamente, pero interrumpiendo en el ínterim la Misa. Por analogía de razón, esto mismo podría extenderse a las Lecciones del Viernes y Sábado (Santos), las cuales podrían leerse en dicha forma, una vez cantadas en latín». Tales consecuencias, no parecen aceptables, pues están reñidas tanto con los principios generales del Derecho (cf. v.gr. can. 49, 67 etc...), como con varios textos de la «Mediator Dei» y «Musicæ sacræ».

(171) M. D. n. 195.

cesarias para explicar debidamente las materias principales, se introdujera el curso de *Teología Litúrgica* (172).

Está bien el curso de Liturgia Ceremonial y el Papa lo desea e inculca con insistencia notable, pero este estudio no llega más que a la superficie, y sin un conocimiento más profundo y adecuado de sus riquezas íntimas, parecerá algo vacío y no procurará al alma la satisfacción y renovación interior deseadas.

> «Sólo *una Liturgia Teológica* —escribe Vagaggini— en que se considere la realidad litúrgica a la luz de sus últimos principios... llega al meollo del pensamiento litúrgico y es por lo tanto la única base sólida de una espiritualidad litúrgica, así como de una Liturgia Pastoral» (173).

En este sentido orienta la S.C. de Seminarios, la preparación que se ha de dar a los alumnos del Santuario, para el rezo del Oficio Divino. Dirigiéndose al Profesor de Liturgia, factor principal de este amaestramiento, le señala esta directiva preciosa: «Dedicará un empeño particular a la exposición de la historia y la estructura del Breviario Romano. Más que insistir exclusivamente o aun principalmente en puntos de erudición, encuadrará la historia compleja de las sucesivas reformas... en las aspiraciones ardientes de la espiritualidad monástica y eclesiástica de actuar el precepto divino: Opportet semper orare» (174).

Se cuenta de PIO XI, que mientras ocupaba la Sede de Milán, optó por excluír de la carrera sacerdotal, a los Seminaristas que no daban prueba de interés por el estudio y la práctica de la S. Liturgia. Y con razón, ya que el Sacerdote, por vocación, está constituído en las cosas de Dios, para ofrecerle dones y sacrificios, y así en virtud del Orden sacramental, llega a ser Ministro nato del culto oficial de la Iglesia o Legado del pueblo cristiano ante la Majestad Divina. Por eso, el candidato al Sacerdocio que no muestra empeño en prepararse a desempeñar dignamente este cargo, se revela inepto para función tan elevada y por tanto, desprovisto o indigno de la vocación eclesiástica.

---

(172) S. C. de Seminariis et Studiorum Universitatibus Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam «Deus scientiarum Dominus» rite exsequendam: art. 27, I. AAS. 1931, p. 263.

(173) C. VAGAGGINI.— El sentido teológico de la Liturgia. B.A.C. Madrid, 1959, p. 7.

(174) Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia, n. 35, p. 84.

«Todo lo que se refiere al culto religioso externo reviste especial importancia» (175), y así ordena el Papa a los Obispos que pongan peculiar empeño en que «todos cumplan las normas que los libros litúrgicos han determinado respecto de la acción externa del culto público», y a los fieles les recuerda el deber de someterse generosa y fielmente a las medidas tomadas por los Pastores (176). Todas estas sugerencias darán resultados satisfactorios, si los Prelados procuran llevar adelante *el deseo* formulado por PIO XII de que en cada Diócesis se cree una Comisión «para promover el Apostolado Litúrgico» (177). Por tanto la misión de este nuevo organismo diocesano será la de controlar, bajo la solicitud pastoral del Prelado, toda la actividad relacionada con el culto divino y la Liturgia Pastoral, de suerte que se deslice por los cauces trazados por la suprema autoridad de la Iglesia.

La Instrucción dada, en Septiembre de 1958, por la S.C. de Ritos, va adelante imponiendo expresamente *la obligación* de instituír esta Comisión Litúrgica, a una con la Comisión de Música Sagrada y Arte Sagrado.

«Nada impide —añade la Instrucción— antes bien a veces es aconsejable, que las tres citadas Comisiones... se reúnan, cambien sus pareceres, traten y resuelvan los asuntos en común». Lo importante es que los miembros de dichas Comisiones «se reúnan con frecuencia» y es muy de desear que el mismo Prelado presida a veces tales reuniones (178).

Las Comisiones Litúrgicas hace años que vienen funcionando en varias Diócesis, tanto de Europa, como de América. Al frente de esta iniciativa figura la Arquidiócesis de Santiago (Chile) que ya desde 1890 cuenta con su «Prefectura Litúrgica». También merecen mención honorífica las Diócesis de Concepción (Paraguay), Lima, Arequipa y Medellín, que han organizado, con diversos títulos, centros de Pastoral Litúrgica. En Europa, varias Diócesis francesas, París, Marsella, Rouen, han unido en un organismo ambas Comisiones de Liturgia y Música Sagrada; en cambio la Diócesis de Blois solo tiene la Comisión de Liturgia y Arte Religioso. Pero no cabe duda que sintoniza mejor con la mente de la Santa Sede separar ambas Comisiones en organizaciones diferentes, aun cuando nada impide que

(175) M. D., n. 195.
(176) M. D. nn. 186-206.
(177) M. D. n. 108.
(178) Instrucción S.C.R. 1958, n. 118.

miembros de una Comisión formen parte de la otra; más aún, no faltarán Diócesis que, por escasez de Clero, han de nombrar los mismos miembros para ambas Comisiones, quizá con cargos diversos.

Los centros Litúrgicos así organizados presentan el carácter de organismo *consultivo*, al cual ha de acudir el Prelado, en puntos importantes, en demanda de luz y orientaciones precisas relacionadas con el culto divino. Las atribuciones de dicha Corporación no están determinadas por la autoridad suprema, sino que su mayor o menor amplitud queda a discreción del Ordinario local, dentro del marco de sus propias facultades. Por lo tanto les compete

a) velar para que se observen las prescripciones de los sagrados cánones acerca del culto divino (can. 1261 No.1);
b) reprimir los abusos que se hayan deslizado, opuestos a las rúbricas y decretos (179);
c) refrenar y desterrar de las mentes, los errores de carácter teórico o práctico concernientes con la liturgia, condenados por la autoridad suprema;
d) aprobar «las oraciones y ejercicios de piedad» que se han de parcticar en las iglesias (can. 1259 No. 1);
e) orientar la Pastoral Litúrgica, en especial, la participación activa de los fieles en el culto divino, conforme a las normas promulgadas por la S.C. de Ritos en Septiembre de 1958, que merece llamarse «el Código Jurídico del Apostolado Litúrgico».

A este respecto, se presentan dos campos: el campo *teórico* que abarca el estudio de los problemas litúrgicos, bajo los aspectos teológico, ascético, histórico, artístico, pastoral; enjuiciar las obras que se publican en este dominio, dar la licencia debida para imprimir imágenes o aprobar imágenes desacostumbradas en cuanto al fondo o la forma que se han de exponer a la veneración pública (can. 1277 No. 2, 1385 No. 3), interpretar y dar normas «præter legem», garantía segura de éxito y abundante fruto, en la renovación espiritual de las almas.

En el campo *práctico*, el Comité ha de organizar centros litúrgicos parroquiales o locales en el Seminario, los Colegios, las Comunidades Religiosas, Asociaciones de la Acción Católica; organizar y dirigir círculos, reuniones, conferencias, con-

(179) Decreta authentica S.C.R. n. 2621.

gresos, semanas litúrgicas, organizar equipos litúrgicos; mantener y fomentar relaciones con artistas, confeccionadores de ornamentos, utensilios, vasos sagrados, imágenes religiosas... En esta Comisión la presidencia corresponde al Prelado, el primer «Liturgo» de la Diócesis; el Vice-Presidente conviene que sea el Rector del Seminario u otro Sacerdote de prestigio y autoridad en el Clero; los cargos de Secretario, Censor, Consultores, se pueden distribuír entre el Maestro de ceremonias, los Profesores de Liturgia y otras asignaturas afines. Con ayuda tan preciosa, el Pastor de la Iglesia, logrará que su grey «viva la vida de la Liturgia».

Ahí encontrarán los fieles la fuente perenne de luz y gozo, fuente de aguas vivas, donde el alma interior puede apagar su sed de Dios, rehacer sus fuerzas, hallar el secreto de la paciencia y alegría en el Señor. Con ello, nuestra carrera mortal se conviente en un anticipo de la Liturgia Celeste. El homenaje latreútico que, en nombre de la Iglesia, tributamos a la TRINIDAD AUGUSTA, viene a ser el preludio de aquella otra Liturgia del Cielo, en la cual, como es de esperar, cantaremos por toda la eternidad las misericordias del Señor.

A MODO DE APENDICE (1)

I

CONSAGRACION DE UN NIÑO (RECIEN BAUTIZADO) A LA SANTISIMA VIRGEN

Santísima Virgen María, a Vos que Jesús nos ha dado como Madre en el Calvario, os presentamos este niño que Dios nos ha confiado. Por el Bautismo, ha llegado a ser hermano de Jesucristo; os lo ofrecemos, os lo consagramos, lo confiamos a vuestra solicitud, a vuestra ternura, y a vuestra vigilancia maternas.

Que por vuestra intercesión, Dios le proteja en su cuerpo y le defienda en su alma. Si llegara a extraviarse, seguidle con vuestro cariño materno y atraedlo para que obtenga de vuestro Hijo el perdón y renazca a la vida.

Y a nosotros, su padre y su madre ayudadnos en la misión, que en adelante hemos de cumplir, respecto de él. Ayudadnos a transmitirle las enseñanzas de la Fe, y a enseñarle a vivir de acuerdo con la Ley de Cristo Nuestro Señor, para que un día nos reunamos todo en la casa del Padre, en la intimidad de vuestro Hijo y en el gozo del Espíritu Santo.

A continuación rezan todos juntos el *Ave María*.

(Rituael Latin Français, p. 157).

I I

RENOVACION DE LAS PROMESAS DEL BAUTISMO

¡Oh Cristo Jesús! Os reconozco por Rey universal. Todo lo que ha sido hecho, ha sido criado para Vos. Ejerced sobre mí todos vuestros derechos.

Renuevo mis promesas del Bautismo, renunciando a Sata-

(1) Consúltese el texto correspondiente a las notas: (52), (62), (63).

nás, a sus pompas y a sus obras, y prometo vivir como buen cristiano. Y muy en particular me comprometo a hacer triunfar, según mis medios, los derechos de Dios y de vuestra Iglesia.

Divino Corazón de Jesús! Os ofrezco mis pobres acciones para obtener que todos los corazones reconozcan vuestra Sagrada Realeza, y que así el reinado de vuestra paz se establezca en el Universo entero. Así sea. Enchiridion Indulgentiarum, n. 272.

I I I

BENDICION DE LOS DESPOSORIOS (ARGOLLAMIENTO)

Roguemos, Hermanos míos, por estos dos hijos de Dios, que se han decidido a ligarse el uno al otro, y que para prepararse debidamente a su futuro matrimonio confían a Dios el tiempo de sus desposorios.

Ambos os piden, padres y amigos, que queráis asociaros a sus súplicas.

Oremos:

Señor Todopoderoso y lleno de bondad, Vos habéis querido la unión de estos dos hijos vuestros — Vos sois la fuente de toda ley y amor: Dignáos, por vuestro Espíritu Santo, preparar a estos desposandos al Sacramento del Matrimonio —Enseñadles a conocerse verdaderamente — haced su amor cada día más profundo — más leal y más puro.

Que bajo vuestra mirada, se respeten, hasta el momento en que por el matrimonio, se pertenezcan mutuamente. — Por Jesucristo Nuestro Señor. — Amén.

El Sacerdote rocía el anillo con agua bendida. De acuerdo con la costumbre el novio pone el anillo en el dedo de la novia, mientras que el Sacerdote los bendice diciendo:

Que la bendición de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo descienda sobre vosotros y permanezca siempre.

Amén.

Es de desear que se celebre la Santa Misa y que los novios comulguen.

(Rituel Latin-Français, p. 158).

I V

RITO MATRIMONIAL ADOPTADO EN LAS DIOCESIS HOLANDESAS

El Celebrante recibe a la pareja en el altar. A tenor de la fórmula tradicional, presencia el intercambio de las promesas. Luego, en nombre de la Iglesia, les dice en el idioma patrio: *«Confirmo el hecho de que este Matrimonio ha sido contraído por ustedes, como legítimo matrimonio cristiano»*.

Entonces, el Ministro sagrado, se arrodilla al pie del altar y guía tanto a la pareja, como a los asistentes, en el rezo de *las Letanías nupciales*, en lengua vulgar.

V/ Señor, tened piedad de nosotros.
R/ CRISTO, tened piedad de nosotros.

V/ Que te dignes bendecirlos sin cesar, en sus hijos y conservar sus corazones unidos por el lazo resistente de un amor puro.
R/ Te rogamos, nos oigas.

V/ Que te dignes concederles que la paz de CRISTO habite en sus corazones y en su hogar.
R/ Te rogamos, nos oigas.

V/ Que te dignes regocijarlos en su hijos, y recompensar su cariño paterno al ciento por uno.
R/ Te rogamos, nos oigas.

V/ Que te dignes guardarlos de todo mal, aliviar sus preocupaciones, fortalecerlos en sus pruebas.
R/ Te rogamos, nos oigas.

V/ Que te dignes conservarlos juntos hasta la vejez y otorgarles la dicha eterna tras una vida bien empleada.
R/ Te rogamos, nos oigas.

La bendición final a los nuevos esposos suena así:

«Que el Sacramento santo sea para ambos, fuente incesante de gracias y bendiciones, en el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo». R/ Amen.

Tomado de G. ELLARD. Recent language trend in the Liturgy. Theology Digest. Autum, 1957, p. 164 y ss.



BIBLIOGRAFIA

KURT SAUSGRUBER.— «El Atomo y el Alma». El problema de la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo.— Versión del alemán por Ignacio Rodrigo. Sobrecubierta de Erwin Bechtold. 252 páginas, 12.4 X 20.2 cms.— Editorial Herder, Barcelona, 1959.

Avanzan a ritmo acelerado los acontecimientos que la biología, la física, las ciencias naturales aportan al estudio del cuerpo del hombre. El lector culto sigue atentamente estos progresos: sin embargo, ¿está igualmente al día en lo que atañe a sus conocimientos sobre el alma? No puede negarse que es un estudio más apasionante que el del cuerpo.

Todo cristiano sabe que tiene un alma creada para la inmortalidad, y sabe a qué atenerse respecto a su slvación. Pero el problema de naturaleza del alma y su relación con el cuerpo sigue en un estado de confusión desconcertante. Kurt Sausgruber, naturalista de profesión, ensaya, basándose en los modernos resultados del estudio de las ciencias naturales y en la filosofía cristiana acerca del alma, una nueva respuesta al problema de la relación entre el alma y el cuerpo. Su exposición está hecha en términos claros y sencillos, que la hacen inteligible, aun para los no iniciados.

Hace más de dos mil años, se discutía si el cuerpo se compone o no de átomos. Hasta principios de este siglo no hemos estado —por primera vez que los hombres piensan— en la feliz situación de poder eliminar una incógnita de este arduo problema del alma y del cuerpo, que con ello se ha hecho sin duda alguna más asequible. El alma es algo inmaterial —dicen unos— algo supermaterial, distinto por completo del cuerpo, tan distinto, que sobrevive a su pérdida. El alma es sólo una manifestación concomitante del cuerpo —dicen otros— un simple reflejo fugaz, un «epifenómeno» de la materia. Se comprende, desde luego, qu el alma así concebida no pueda sobrevivir al cuerpo.

Está perfectamente justificado, considerando nuestros conocimientos actuales sobre lo material, lo viviente y lo psíquico, plantear la cuestión del alma de un modo enteramente nuevo. Con ello se podrá llegar a demostrar con cuán escaso fundamento se niega la posibilidad de un alma separable del cuerpo.

Materia tan apasionante, está tratada con suma destreza por el autor. Es evidente que con esta obra se ha dado un paso importante en el estudio del alma, lo que la convierte por tanto igualmente interesante para teólogos, filósofos, hombres de ciencia, estudiosos en general y lectores cultos, que quieran tener una visión actual del problema y su posible solución.

Extracto del Indice: Los átomos - La singularidad de las formaciones atómicas vivientes - Definición abstracta del ser viviente - El ser vi-

viente no puede derivarse de la esencia del átomo - El principio animador de los organismos - La estructura del alma.

* * *

RAMIREZ, SANTIAGO, O.P.— «La Zona de Seguridad».— «Recontre» con el último epígono de Ortega. 310 páginas, 12.5 X 18.6 cms. San Esteban, Salamanca, 1959. Distribuidores exclusivos: Editorial Herder, Barcelona.

Este libro constituye, en cierto modo, un complemento a los dos anteriores del mismo autor. LA FILOSOFIA DE ORTEGA Y GASSET, y ¿UN ORTEGUISMO CATOLICO? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos. El autor opone una sólida argumentación a las objeciones hechas por Don Julián Marías, a raíz de las dos obras citadas.

El Padre Ramírez examina aquellos puntos del folleto de su oponente que tocan directamente o indirectamente la verdad sobre Ortega y sobre la fé católica, exactamente lo mismo que hizo en ¿«Un orteguismo católico»?

Pero su respuesta para ser completa y eficaz no podía limitarse a la refutación de su contradictor, sino que debía extenderse también a exponer y demostrar positivamente las tesis opuestas, algunas tan importantes como la naturaleza de Dios y su presencia en los cielos, la naturaleza de la fé teologal y la naturaleza del hombre. Esta última, que es capital en toda filosofía, particularmente en la de Ortega, queda especialmente puntualizada desde el punto de vista de la fé católica.

El P. Ramírez tiene el máximo respeto para Ortega y sus epígonos, lo que no le impide ser sumamente severo al enjuiciar sus doctrinas.

La importancia de los puntos tratados por el autor y el modo como desarrolla su apretada argumentación, hacen que el libro se lea con verdadero interés.

* * *

J. ECHARRI, S.J.— «Philosophia entis Sensibilis».— 14.4 X 22.2 cm. 484 páginas. Editorial Herder, Barcelona, 1959.

La obra que comentamos constituye una monografía filosófica sobre el ser sensible. Es la primera vez que se abordan los problemas llamados cosmológicos a base de un estudio formal y científico del ser sensible como tal. El Estudio, aunque monográfico, es suficientemente amplio para interesar la filosofía de la naturaleza, y para sentar algo más que los fundamentos de la nueva Cosmología, pues es y en gran parte una nueva Cosmología.

La obra está basada en el estudio de la mejor tradición peripatético escolástica, de las ciencias positivas actuales de la naturaleza, y de la moderna Filosofía de las Ciencias. La filosofía peripatético escolástica ha sido estudiada y repensada en sus mismas fuentes, es decir, en sus principales representantes y en trabajos monográficos, no en los manuales.

De los anteriores escritos del autor ha dicho un crítico autorizado, el P. Emilio Sauras, O.P., prefecto de los Estudios Superiores de los PP. Dominicos de Valencia: «En todos sus trabajos se aprecia un espíritu muy abierto a toda conquista y al mismo tiempo un gran afincamiento en lo tradicional; amplitud de criterio y solidez en la base». Lo mismo habrá de decirse del presente estudio. La investigación de los problemas urgentes, que la ciencia y la filosofía modernas plantean a la Cosmología tradicional están abordados con una gran fidelidad al espíritu de la filosofía perenne y con una abertura eficaz, seria e independiente, a los progresos del pensamiento científico.

* * *

Pullacher Philosophische Forschungen. Band II *DAS URTEIL UND DAS SEIN* von Johannes B. Lotz, S.J. Verlag Berchmanskolleg Pullach bei München 1957. XXIII, 218.

Después del primer volumen de las investigaciones filosóficas de Pullach patrocinadas por los PP. Walter Brugger, S.J. y Juan B. Lotz, S.J., nos han llegado los dos siguientes estudios: «El juicio y el Ser» y «Hegel y Blondel».

«*Das Urteil und das Sein*» del P. Juan B. Lotz, S.J. es la segunda edición de su tesis corregida y aumentada que publicó en 1938 con el título «Sein und Wert». El ilustre profesor de la Universidad Gregoriana y del Colegio Berchmans en Pullach, a quien nos cupo la honra de contarnos entre sus discípulos, se destaca como metafísico de profundo y original pensamiento, de mente abierta y comprensiva que asimila con prodigiosa erudición y competencia las más modernas investigaciones sobre la metafísica del ser. Posee el autor una vasta, completa y exacta síntesis del pensamiento escolástico en sus más modernas corrientes, no menos que un dominio incontrovertible sobre la problemática contemporánea de la filosofía extraescolástica. Nadie, pues, más autorizado para presentar un estudio luminoso acerca del problema más actual que debate la metafísica de hoy como la de ayer, el problema del ser. El P. Lotz lo aborda sin reticencias o timideces, con originalidad y competencia, sin salirse del cauce tradicional de los grandes filósofos, Aristóteles, Sto. Tomás, Kant, etc.... Viene a ser este trabajo una revisión de alcance crítico y positivo sobre el juicio, ese abismo metafísico que nos revela al Ser. La amplia bibliografía de obras contemporáneas sobre la materia, más de cien, atestiguan y garantizan la seguridad de la doctrina expuesta en la obra.

Desde las primeras páginas se orienta la obra hacia la gran cuestión que es la quinta-esencia de la metafísica, «Qué es el ser?» Se enmarca la cuestión con la teoría de los trascendentales del ser. Para llegar a una explicación metafísica del ser, juzga indispensable el autor profundizar en la síntesis a priori que da sentido al ser, previo análisis de la función de concepto. El análisis del juicio precisa determinar cuál es la función de trascender que ejerce nuestra mente al predicar algo de alguien; se completa el estudio discutiendo el sentido que Heidegger da al trascenderse para concluír que el genuino significado de trascendente en su pura esencia es algo que sobrepasa las categorías y el campo del «Dasein»

o ser humano, cuyas operaciones —obrar y entender— nos llevarán a una auténtica trascendencia en el juicio.

En un segundo capítulo, el más importante y discutible, el autor analiza el juicio como sitio de la trascendencia, como paso al Infinito. Es una amplia y lúcida defensa de la tan discutida teoría sobre el juicio, propuesta por el P. Maréchal y gran parte de los neotomistas. Considerando reflexivamente al juicio en su estructura interna como proceso que es de análisis y síntesis veritativa se consigue descubrir el fin hacia donde tiende dicha operación y que no viene a ser otro que el Ser en cuanto tal o sea la trascendencia (pgs. 49-68). Como confirmación y complemento de lo anterior se discute la trascendencia del ser finito que no llega al Absoluto o Ser en sí mismo.

Un segundo paso (capítulo tercero) va hacia el Ser absoluto como subsistente; este trascendente considerado en su más profunda raíz o fundamento, se descubre anterior a los otros entes, como realidad del ser mismo que se nos muestra en el análisis de la función absolutizadora en todo juicio. La unidad de los seres finitos queda contrapuesta al ser Infinito y la trascendencia de aquéllos con relación al Subsistente viene a ser desentrañada en su misma posibilidad metafísica; todo ello viene cerrado por una reflexión sobre la posibilidad metafísica según Hegel, Sto. Tomás y Kant. Completa el estudio un esbozo del juicio y de la estructura del ser, una sugerente explicación de los dos momentos del concepto de ser y concluír mostrando lo que es el ser y el obrar, el ser y el tender.

Imposible en el breve espacio de una recensión condensar las ideas, mostrar la nervatura de la argumentación y menos hacer una crítica completa a la tesis. El autor ha dado con este estudio un paso decisivo en el progreso de la neoescolástica ilustrando, precisando y completando la tesis marechalista. Aunque personalmente no acaba de convencernos la prueba que se quiere proponer en el análisis del juicio como vía que nos lleva a afirmar y conocer el Absoluto, lo que no significa que desconozcamos muchos de los hallazgos, sin embargo, alabamos los muchos aportes nuevos que en este estudio dan luz al difícil y discutido problema de la metafísica. El trabajo del P. Lotz será obra indispensable para las ulteriores investigaciones que versarán sobre esta materia; sería de suma utilidad que se tradujera a una de nuestras lenguas romances para ponerla al alcance de muchos que no tienen suficiente expedición en la lengua alemana.

Jaime Vélez Correa, S.J.

* * *

Pullacher Philosophische Forschungen Band III *HEGEL UND BLONDEL* von Peter Henrici. Verlag Berchmanskolleg Pullach bei München. 1958.

En el tercer volumen de las ya citadas investigaciones filosóficas de Pullach, Peter Henrici nos entrega un sugerente paralelo entre Hegel y Bergson discutiendo en concreto la forma y sentido de la Dialéctica tanto en la «Fenomenología del Espíritu» como en la primera «Acción».

En el capítulo primero se presenta el problema, objeto de investigación y el método que se ha de emplear. En el segundo se aclaran el pues-

to y el sentido de ambas obras, su problemática y las consecuencias que de tal posición fluyen, a saber, una filosofía peculiar del concreto y un bien marcado panlogismo. El tercero, capítulo medular de la obra, discute aquella armónica tendencia de los opuestos, que ambas dialécticas —la hegeliana y la blondeliana— establecen con inconfundibles improntas para la filosofía; así, en el problema del conocimiento y en las imágenes que cada una tiene del mundo, vienen a tener sorprendentes similitudes, mientras que ambas dialécticas se separan cuando se enfrentan al Absoluto-Dios.

De ello sale una doble metafísica sobre el concreto y sobre el panlogismo, y como corolario una metodología propia. Cierran la obra estudios suplementarios sobre diversos elementos de las dialécticas en cuestión, los que dan nueva luz y complementan las conclusiones.

El respaldo bibliográfico de esta tesis profunda y sugerente, da a sus conclusiones sólido valor científico; la maestría con que se interpretan dos de los pensadores más fecundos y difíciles de comprender hace que toda ponderación a esta obra de Henrici jamás pueda ser tildada de exageración. Nadie que haya meditado en la historia de la filosofía moderna y contemporánea desconoce el influjo arrollador que ambos filósofos han ejercido en el pensar filosófico de la humanidad. Temas como el presente son de incontrovertible importancia y abren a la filosofía de la historia del pensamiento campos ilímites para el pregreso en el difícil arte de la interpretación.

Jaime Vélez Correa, S.J.

* * *

Abhandlungen aus ETHIK und Moraltheologie von Wendelin Rauch. Verlag Herder Freiburg. 1956.

Este ensayo o tratado de los problemas éticos relacionados con la teología moral abarca más de 400 páginas en pulcra y ordenada impresión. Son muchos y complicados los problemas que la moral actual plantea a la filosofía de las costumbres y más si a ella se le añade el apelativo cristiana. No es el cristianismo una religión que se queda al margen de las angustiosas cuestiones propuestas al hombre de hoy en sus relaciones tan múltiples y complicadas de su actuar.

El autor entra de lleno y sin rodeos al problema de fondo y traza con pluma firme los principios de solución sin rehuír su aplicación concreta a los más álgidos problemas. En la primera parte se fundamenta con profundidad y originalidad la base para una ética cristiana mostrando la posibilidad y obligación que incumbe al cristiano de «hacer la verdad», definiendo la posición de éste ante el todo, o sea, aclarando aquel existencial que las actuales filosofías llaman «situación». A diferencia del existencialismo, apoyado en la sana filosofía el autor dilucida, para dar fundamentación metafísica a la ética, la esencia del hombre y su sentido, sin lo cual —ya lo sabemos desde Sócrates— no puede haber auténtica y sólida metafísica de las costumbres. Indispensable en un estudio de tal alcance es abordar el problema crucial de la libertad estableciendo su alcance y sus límites; no sólo esto se encuentra admirablemente bien de-

fendido en la obra del Pbro. Rauch, sino que allí también halla el lector claramente discutidos los más álgidos problemas del hombre en su estado natural y en su estado de elevación al orden sobrenatural. El acto libre y la gracia, problema que conmovió hasta lo más hondo el genio de San Agustín, se halla enfocado de manera original y sugerente; la conciencia, el bien, y la virtud, el pecado y el vicio encuentran su sitio y su valoración sensata en este novedoso estudio.

Después del primer paso fundamental de la ética en relación con la moral cristiana, entra el autor a discutir la posibilidad y obligación que el hombre y el cristiano tienen de hacer la verdad en particular. Lo primero que se descubre es hacer su propia esencia consistente en una naturaleza compuesta de alma y cuerpo, punto crucial en que se separa la ética existencialista de la esencialista que es la cristiana. Sin titubeos se muestra la profunda unión e interrelación del alma humana con el cuerpo para discutir la más importante aplicación de esa concepción humana en la moral matrimonial: el uso del matrimonio, sus propiedades. su carácter sacramental, el derecho a la vida y la castidad.

La segunda parte, que es la más extensa de la obra, viene a ser una compilación de ensayos sobre sugerentes, actualísimos y difíciles problemas de la ética cristiana; así por ejemplo se nos presenta, el derecho a la vida y el derecho a quitarla, la doble moral, la teoría de S. Agustín sobre el castigo, la eugenesia a la luz de la ética cristiana, el mundo presente y la moral, la esterilidad facultativa, la propiedad privada y la mentira, amén de otros sugerentes tópicos.

Por la ortodoxia y solidez teológico-moral, por la profundidad filosófica, por la actualidad de los temas, por la sintonía con la inquietud contemporánea y por sus inquietantes cuestiones, este libro es digno de estudiarse y seguramente que se hace indispensable cuando se quiera explorar el intrincado laberinto del actuar humano.

Jaime Vélez Correa, S.J.

* * *

PERRIN, JOSEPH-MARIE, O.P.— «Consecration a Dieu et Presence au Monde» — Les Instituts Séculiers. 155 páginas, 12 X 19 cms. Desclée de Brower, (1957).

Hoy en día, cuando, bajo el impulso del Espíritu Santo y al amparo de la solicitud materna de la Iglesia, se van multiplicando en toda la Cristiandad, los Institutos seculares, siempre serán bien venidas obras como ésta del Dominico, P. Perrin.

En primer lugar este libro merece una acogida cordial por el fin que se propone conseguir: «Estas páginas —dice el autor en la Introducción— no querrían ser sino una reflexión atenta sobre las palabras de la Iglesia y un esfuerzo amante para asimilarse sus pensamientos que se encuentran en los documentos que el Santo Padre ha consagrado a los Institutos Seculares». «Desde luego, al emprender este trabajo pienso en los que son llamados a esa vocación y que una falta de costumbre los hace poco capaces de descubrir las riquezas contenidas en los documentos

oficiales; entender a qué altura les sitúa su vocación es para ellos una cuestión vital...» y con tino psicológico delicado agrega el P. Perrin esta observación: «nada corrompe más definitivamente un esfuerzo espiritual, que el desconocimiento de la intención divina a la cual uno está llamado a responder». Desde luego, en estas páginas encontrarán los favorecidos con vocación tan preciosa, manjar sabroso, sólido y un estímulo eficaz para apreciar en todo su valor su consagración al servicio de Dios y su Iglesia Santa.

También su orientación y su contenido doctrinal hacen a este libro acreedor a nuestra sincera recomendación. Y es que el autor ha sabido presentar los Institutos Seculares bajo el aspecto *ascético* que al fin y al cabo es el más atrayente y estimulante: *Consagración a Dios* y *Presencia en el mundo;* Almas consagradas a CRISTO N.S.; Testigos suyos en medio de una sociedad dominada por los criterios mundanos, Mensajeros del Evangelio, he aquí los rasgos característicos de las almas alistadas en los Institutos Seculares. El P. Perrin a propósito deja a un lado las cuestiones jurídicas relativas a esta nueva institución canónica, cuestiones interesantes, pero ajenas al fin que se propone el autor. De hecho abunda la literatura canónica sobre el particular: baste recordar las monografías de BEYER, ESCUDERO, SETIEN sobre la naturaleza jurídica y el derecho de los Institutos Seculares; en cambio, el P. PERRIN es el primero, que sepamos, que aborda el mismo tema bajo el aspecto ascético. Un ligero recorrido por el Indice, nos convencería de la riqueza doctrinal y de los puntos sugestivos que se tocan en este libro: Solicitud amante de la Iglesia. ¿Cómo es posible este estado de consagración en el mundo? ¿Porqué esta nueva forma de vida evangélica? ¿Porqué la intervención de la Iglesia Romana? He aquí la primera parte; la segunda y tercera parte están dedicadas a poner de relieve cómo tal vocación es un estado de perfección en pleno mundo, y las condiciones necesarias para realizar ese bello ideal. El tratado se cierra con los Documentos Pontificios: *Provida Mater Ecclesia,* y *Primo feliciter.*

Somos de parecer que la obra del P. PERRIN está llamada a edificar y estimular las almas, a provocar reflexiones y reacciones saludables no sólo en los Institutos seculares, sino también en otros sectores de la Iglesia, porque siempre será verdad la sugerencia de San BERNARDO: «cada cual no tiene más que una vida por la profesión, pero hemos de abrazar todas por la caridad». Sería de desear una obra parecida en castellano, original o traducida; en caso de tener que acudir a la traducción, bastaría poner en castellano el presente tratado ascético sobre los Institutos Seculares.

A. Eguren, S.I.

* * *

BERNADETTE raconte les apparitions.— Recits autographes edités par R. Laurentin. 32 pgs., 14 X 19 cms. Valor: 285 fr. Edición de lujo: 450 fr.

El relato auténtico De Bernardita ha sido reconstruído de acuerdo con las referencias autógrafas que sintetizadas constituyen la más apasionante historia de las Apariciones. No se ha cambiado ni una sola pa-

labra, ni tampoco se le han añadido; ni una frase que no sea de Bernardita. Es un tratado sobrio, concreto, a la manera de los relatos bíblicos.

En las últimas páginas, el abate R. Lauréntin nos introduce en el misterio y peregrinación de Lourdes.

Las ilustraciones, muchas de ellas inéditas, son en verdad admirables. Este pequeño folleto dice lo esencial y estamos seguros que será de un aprecio inmenso para los peregrinos.

Tanto el autor como el editor han querido hacer para este año centenario un trabajo que no tiene igual.

* * *

ETUDES CARMELITAINES: «Structures et Liberté». 281 páginas, 14,2 X 22 cms.— Desclée de Brower, París, (1958).

¿Es el hombre dueño de su destino que realiza a la sombra y que sólo Dios conoce....?

A esta pregunta responden en este libro:

Leopold Szondi (Zurich), que trata del influjo del destino;

Louis Massignon (París), quien estudia la vocación;

André Soulairac (Paris); R. Ruyer (Nancy); Determinismo e indeterminismo; El Profesor J. L'Ermitte (París): la destructuración de la conciencia;

Ch. Baudouin (Geneve), El Yo y sus mitos;

López Ibor (Madrid), Neurosis y Libertad;

E. de Greef (Louvain), La estructura del drama en el asesino;

P. Philippe de la Trinité (Roma), Nuestra Libertad en la Iglesia;

Charles Journet (Friburgo), La Libertad en San Pablo;

L. Cerfaux (Lovaina).

* * *

SCHOLLGEN-DOBBELSTEIN.— «Problemas actuales de Psiquiatría». 335 páginas, 14,4 X 22,2 cms.— Editorial Herder, Barcelona, (1959).

Esta obra tiene por objeto hacer asequibles los resultados y problemas de la moderna psiquiatría a todos aquellos que, por su profesión u otras circunstancias, se ven precisados a tratar con personas enfermas psíquica y corporalmente o que experimentan determinados trastornos.

La larga experiencia adquirida por ambos renombrados autores, Schòllgen y Dobbelstein, en instituciones y clínicas neuro-psiquiátricas, les permite ofrecer una clara visión de los problemas y de la práctica de la psiquiatría. Presentan los diferentes tipos de enfermos y nos muestran la forma en que el psiquíatra y el neuro-cirujano tratan de lograr sus curaciones. De entre todo el conjunto de problemas estudian con particular interés y exponen extensamente importantes cuestiones tales como, por ejemplo, el suicidio, la toxicomanía, la delincuencia juvenil.

La exposición de los diferentes problemas con que se enfrenta la moderna psiquiatría viene apoyada en consideraciones fundamentales. Así,

los resultados científicos de la psiquiatría quedan incorporados dentro de una amplia antropología, y precisamente de una antropología cristiana que considera en todo momento al ser humano como un todo indivisible. Desde este punto de vista podemos ver la enorme importancia de la terapéutica psiquiátrica en el tratamiento de personas mental y físicamente enfermas.

Los trastornos ocasionados por dos guerras mundiales han dejado tras sí toda una larga serie de destinos anormales y frustrados. Incluso el progreso de la técnica, todavía no suficientemente controlado hoy en día, es capaz de destruír en innumerables casos el equilibrio psíquico. Por ello no es de extrañar que actualmente acudan al médico, al educador y al sacerdote mayor número de personas psíquicamente enfermas. A ellos va destinada en primer lugar la presente obra ya que puede ofrecerles la base para juzgar con acierto de las respectivas enfermedades y les da consejos prácticos sobre el modo de tratar con los pacientes.

* * *

LEKEUX, MARTIAL.— «El Arte de orar».— 308 páginas, 12,4 X 20 cms. Editorial Herder, Barcelona, (1959).

Es sorprendente comprobar cuán poco rezan los hombres y lo mal que rezan. Hijos de Dios, pasan lo mejor de su vida ignorando a Dios, concediéndole sólo de vez en cuando un recuerdo distraído o haciéndole un llamamiento interesado cuando el miedo a algún sinsabor les recuerda precisamente que hay un Dios que puede prestarles ayuda.

Hasta para los cristianos convencidos la oración se reduce a menudo a recitar fórmulas y asistir por rutina a los oficios divinos.

Se ve incluso en los religiosos que, absorbidos por la acción, escatiman tiempo a sus ejercicios de piedad.

Y por desgracia, se encuentran también sacerdotes que casi nunca hacen verdadera oración, con gran perjuicio de sus obras externas de apostolado.

Olvidan aquella consigna de Pío XII: «lo primordial en la acción del sacerdote y del seglar es la vida interior, la vida de unión con Dios, la vida de oración, la vida de que habla san Pablo cuando escribe: «Tenéis una vida escondida en Dios con Cristo».

Este ilbro está destinado a hacer recapacitar a cuantos desestiman el valor de las actividades contemplativas y a ayudar la buena voluntad de quienes desean entregarse sinceramente a la vida de oración.

No es un libro de lectura, sino más bien un instrumento preparado para la acción. No fue concebido para que se leyera de un tirón, sino para ser utilizado en la vida y aplicado concretamente, al hilo de sus páginas, por aquellos que desean practicar el arte de la oración.

Para ser literariamente aceptable, debió haber sido reducido a su mitad: está lleno de repeticiones y consideraciones demasiado amplias. El autor las ha dejado deliberadamente: su intención era seguir el alma en las diferentes etapas de la vida de oración, y en cada una, proporcionarle la mayor cantidad de elementos útiles para su conducta, a sabien-

das de entrar en un exceso de detalles que parecerían fastidiosos en una lectura continuada.

Se sugieren numerosas prácticas para permitir al lector hacer una selección: cada uno tomará lo que le convenga y lo que razonablemente pueda asimilar, sin perjuicio de ir aumentando progresivamente su práctica de la oración.

* * *

DANIELOU, JEAN.— «Dios y nosotros».— 14 X 21,4 cms. 193 páginas. Taurus, Madrid, (1957).

El eminente teólogo francés, autor de obras tan celebradas como PLATONISMO Y TEOLOGIA MISTICA, ENSAYO SOBRE EL MISTERIO DE LA HISTORIA y LOS SANTOS PAGANOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO, que le han conseguido una reputación internacional, en este libro, una auténtica obra maestra de fondo y de exposición, sin asustarse por el convencimiento de que Orígenes tenía razón cuando decía que es muy peligroso y expuesto hablar de Dios, se ha lanzado a hablarnos del que es todo lo que es y no es nada de lo que es, sirviéndose precisamente de lo que Dios ha dicho de sí mismo a través de la creación, que es su obra, del espíritu, que es su imagen, de los Profetas, que son sus enviados, y de Jesucristo que nos habló del Padre y del Espíritu Santo, y de sí mismo. Así ha logrado situar las religiones y las filosofías, el Antiguo y el Nuevo Testamento, la teología y la mística en su verdadero lugar desde el punto de vista de su aportación al conocimiento de Dios en seis capítulos que, por su enunciado y unidos al nombre del autor, son una garantía de profundidad, claridad e interés: El Dios de las religiones, el Dios de los filósofos, el Dios de la Fe, el Dios de Jesucristo, el Dios de la Iglesia y el Dios de los místicos.

Ha logrado, sobre todo, en un mundo del que parece que Dios se ha ausentado, rehacer las etapas progresivas por las que Dios se ha manifestado y por las que el hombre puede volver a encontrarle. Todas las aberraciones religiosas tienen alguna explicación; el ateísmo no la tiene.

* * *

PAGES VIDAL, FELICIANO.— «La Mística de nuestro sacerdocio». 12,3 X 19 cms., 276 pgs. Desclée de Brower, Bilbao (1959).

El tema del sacerdocio es de mucha actualidad y ha sido tratado por muchos autores, principalmente desde el punto de vista teológico o ascético. El autor de este libro, Don Feliciano Pagés, experto profesor de Psicología, ha intentado con éxito poner al servicio del tema vocacional sus vastos conocimientos psicológicos.

«Gracias a Dios se nota en las generaciones sacerdotales modernas un anhelo vehemente de conocer, descifrar y penetrar en la realidad ontológica del carácter sacerdotal, con el fin de llegar a sentirse plenamente sacerdote y vivir consciente y fervorosamente su sacerdocio.

«El libro que presentamos pretende satisfacer dicho anhelo. «En suma, el libro es de indiscutible valor, de los que obligan a reflexionar. Es-

to es precisamente lo que necesitamos los sacerdotes para vivir continuamente las duras y dulces exigencias del sacerdocio: reflexionar, tomar conciencia de las grandes realidades de nuestra fe».

Además nos complacemos en publicar la lista de los libros que han llegado últimamente a nuestra Redacción y de los cuales nos fue imposible hacer una reseña, debido a la premura del tiempo. En el próximo número aparecerán reseñados algunos de ellos:

RAHNER, KARL.— «Dangers dans le Catholicisme d'aujourd'hui. 129 págs. 11,2 X 18,6 cms. Desclée de Brower, Grenoble, (1958).

GENEVOIS, CHANOINE.— «Trinité et Vie Chrétienne». 166 págs., 12, X 19 cms. P. Lethielleux, Editeur, (1957).

SOUBIGOU, MGR. LOUIS.— «Prêchons et méditons les Epitres de Saint-Paul». 296 págs., 13 X 20,3 cms. P. Lethielleux, Editeur, París, (1958).

TREMEAU, MARC, O.P.— «Principes de Morale Chrétienne». 289 páginas, 12 X 18,7 cms, P. Lethielleux, París; L'ami du Clergé (langres), (1959).

CHARLES JOURNET.— «La Messe». Présence du Sacrifice de la Croix, 361 págs. 13,2 X 20,3 cms. Desclée de Brower, Friburgo, (1958).

QUESTIONS ACTUELLES.— «Danilo Dolci et la Révolution ouvert», 133 págs. 12,1 X 18,7 cms. Desclée de Brower (1957).

SALET, S.J.G.— «Plus prés de Dieu».— 155 págs. 12 X 18,6 cms. P. Lethielleux, Ed. Paris, (1956).

BARON, ROGER.— «Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor» (Thés pour le Doctorat és-lettres...), 263 pgs. 16,4 X 25.

MASURE, CHANOINE E.— «Le Sacrifice du Corps Mystique», 204 pgs., 13,2 X 20,4 cms. Desclée de Brower, París, (1950).

DE ANGELIS, SERAPHINUS.— «De Fidelium Associationibus». Tractatus ratione et usu digestus. Vol. I y II. 327 pgs. (Vol. I), 493 pgs. (Vol. II); 16,5 X 24, cms. M. D'Auria, Pont. Ed., Neapoli, (1959).

MURPHY, JOHN L.— «The Notion of Tradition in John Driedo». (Pontificia Universitas Gregoriana). Disertatio ad Lauream in Fac. Theolog. 321 pgs., 15,4 X 23 cms. Milwaukee, (1959).

RAUCH, WENDELIN.— «Abhandlungen aus ETHIK und Moraltheologie». 396 pgs., 15 X 23 cms. Verlag Herder Freiburg, (1956).

ESTUDIOS ONIENSES.— Documentos inéditos tridentinos sobre la Justificación. Edición crítica y estudios introductorios por Jesús Olazarán, S.J. Ediciones Fax, Madrid, (1957).

BRIVA MIRABENT, ANTONIO Pbro.— «La Gloria y su relación con la Gracia, según las Obras de San Buenaventura». 316 pgs., 16,5 X 23 cms. Editorial Casulleras, Barcelona, (1957).

CASCANTE, JUAN M., Pbro.— «Doctrina Mariana de San Ildefonso de Toledo». 346 pgs., 16,6 X 22, 6 cms. Editorial Casulleras, Barcelona, (1958).

AGUDELO, FLORENTINO, S.M.M.— «Naturaleza de la esclavitud mariana». Según el Padre Bartolomé de los Ríos y San Luis María de Montfort. 224 pgs., 17 X 24, 2 cms. Coop. Artes Gráficas, Bogotá, (1958).

MONIER, S.J.— «El Sermón de la Montaña». 155 pgs., 12,3 X 18,8 cms. Desclée de Brower, Bilbao, 1958.

NOUBEL, JEAN-FELIX.— «Droit Administratif de L'Eglise Catholique». 20,5 X 26,5 cms., 90 pgs. Imprimerie Soubiron, Tolouse, (1958).

DURET, CHANOINE.— «Le zele de la maison de Dieu». 13,8 X 22 cms. 97 pgs. P. Lethielleux, Ed., Paris, (1957).

A L'ECOLE DE SAINT FRANCOIS D'ASSISE.— «Voie raccourcie de l'amour divin». Textes recueilis et traduits par Martial Lekeux, franciscain. 14 X 19 cms., 260 pgs. P. Lethielleux, Ed., Paris, (1959).

La Facultad de Derecho Canónico de la

UNIVERSIDAD JAVERIANA

se complace en presentar al público el

«DERECHO CONCORDATARIO COLOMBIANO»,

por el R.P. JUAN A. EGUREN, S.J.,

Profesor de Teología Moral y Derecho Canónico en la misma Universidad.

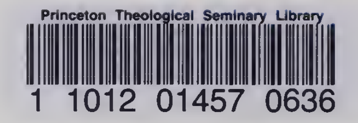
El R.P. Eduardo Ospina, S.J. hace de esta obra un gran elogio

«En la Presentación, el autor del Estudio, P. Juan A Eguren, S.J., nos revela la ocasión, la finalidad y la orientación de su nuevo ensayo jurídico. A juicio suyo el repertorio se reduce a un *Ensayo-base* a una selección de textos relativos al Derecho Concordatario que servirá de fundamento para investigaciones científicas en este [illegible] tor importantísimo de la jurisprudencia nacional [illegible] «Revista Javeriana» es de parecer que la obra supera los límites de un ensayo, y «la recomienda como instrumento utilísimo de consulta en los tribunales y en la biblioteca de los juristas».

De hecho, los estudiosos del derecho encontrarán allí una mina preciosa de documentos en su mayor parte tomados de fuentes inmediatas, de colecciones oficiales.

El tratado consta de 4 partes: en la *primera*, el autor adelanta tres estudios sobre la perfección jurídica de la Iglesia, el derecho concordatario y varios aspectos históricos del Concordato Colombiano, con miras a que los amantes de las ciencias jurídicas aprecien en su justo valor, la importancia capital de los acuerdos concordatarios; la *segunda* parte presenta el texto, tanto latino como español, del Concordato Colombiano y sus Convenciones adicionales; la *tercera* parte está dedicada a los documentos más importantes relacionados con la [illegible] del régimen concordatario en nuestra patria; y la *cuarta* parte ofrece documentos oficiales y breves comentarios sobre los diversos artículos del Concordato




Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01457 0636

